محمد أركون

قضايا في نقد العقل الديني

كيف نفهم الإسلام اليوم؟



...ق :
هاشم صالح

دار الطليعة - بيروت

محمد أركون

قضايا في نقد العقل الديني

كيف نفهم الإسلام اليوم؟

ترجمة وتعليق:
هاشم صالح

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات

إشارات تمهيدية

قال العماد الأصفهاني: «إنّي رأيت أنه لا يكتب إنسانٌ كتاباً في يومه إلاّ قال في غده: لو غُيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يُستَحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر».

لا شك في أن الأصفهاني تكلّم عن تجربة طويلة واختبارات عديدة. وكلامه يدلّ على ممارسة عالِم يجمع بين الاعتناء الشديد بالدقة في التعبير والإحاطة بجوانب الواقع المدروس / والتعمّق في التدبُّر والتفكير لاستخراج الحقائق الكامنة وضبط الأفكار والمبادىء الأساسية التي تنبني عليها المعرفة النقدية. والواقع أنّي ما أرسلت مقالة أو كتاباً إلى ناشرٍ ما إلاّ ولحقني نفس القلق والاضطراب الذي يُصاحب جميع الكتّاب والمبدعين. بل وأشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التي دفعت عدداً كبيراً من القرّاء العرب إلى توجيه القول الباطل والتأويل الخاطىء والهجوم اللاذع ضد ما كتبت ونشرت. وللأسف فهم لم يقرأوا بإمعان ولم يجتهدوا حقّ الاجتهاد لإدراك ما قصدته وفهم ما عبّرت عنه بمصطلحات تدفع دائماً إلى التوسّع في البحث والتثبُّت في التفسير والتأويل.

إن المقالات التي جمعتها في هذا الكتاب تؤكّد وتزيد وضوحاً تلك التي نُشرت قبلها والتي تتمحور حول الجدال القائم بين الفكر الديني والفكر العلمي. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإنها تلقي بعض الإضاءات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامي، هذه الممارسات التي تتمّ بمعزل عن التنظيرات الحديثة المتركّزة على الظاهرة الدينية كما اشتغلت أو مارست دورها في المجتمعات القديمة والمعاصرة. إن الفكر الديني يستشهد بالنصوص المقدسة ويستمد منها الدلائل القطعية. وإذا ما واجهه أي اعتراض علمي فإنه يكتفي باتخاذ موقفين معروفين ومتداولين: إمّا أن ينكر صحة الاعتراض ويصرّح بأسبقية الاستدلال الديني وأفضليته على كل ما يقدّمه البشر من بيان

وتبيين. وإمّا أن يدّعي وجود انسجام تام بين ما يقدّمه العقل النقدي وما يتبنّاه الإيمان، وذلك في جميع مستويات المعرفة وفروعها وأبعادها. وقد ساد هذا الموقف الثاني في ما يخصّ المسائل العامّة للخطاب السياسي: كحقوق الإنسان، والتسامح، والديمقراطية، والمجتمع المدني، والعلمانية، والعولمة، والعدل الاجتماعي (أما الاشتراكية وما كُتب عنها فقد زال الاهتمام بهما بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وفشل نظرية الاشتراكية العلمية).

إن الدراسة العلمية للظاهرة الدينية لا تنحصر طبعاً في تلك المناقشات الجارية حول القضايا السياسية والاجتماعية والتشريعية والتربوية. بل تتعداها لكي تشمل ما يُعالجه العلماء في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع والألسنيات والسيميائيات الدلالية والأنتربولوجيا وعلم النفس والتحليل النفسي. ولا تزال هذه العلوم تُغيِّر طُرُق البحث أو تُجدِّدها، وتحوّل الإشكاليات القديمة الموروثة إلى إشكاليات مرتبطة باكتشافات علم الحياة (البيولوجيا) والكيمياء والفيزياء والتجارب الفضائية. بمعنى أن اكتشافات هذه العلوم قد غيَّرت من نظرتنا إلى المادة والعالم والكون. وبما أن الأديان لقّنت علماً يقينياً في جميع تلك المجالات، فلا بد من المقارنة بين نوعين من المعرفة أو نمطين من العقل: العقل الديني / والعقل العلمي. وليس المقصود من المقابلة التصريح بأفضلية إحدى هاتين المعرفتين على الأخرى، أو أسبقية هذا العقل على ذاك. كما لم نعد نستطيع اليوم الاعتماد على مناهج القدماء للجمع بين هذين الرأيين أو الموقفين المتضادين على غرار ما فعله الفارابي في **الجمع بين رأي الحكيمين**. وإنما نهدف اليوم إلى إبراز ما يتّسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمبادىء والمقدّمات وطُرُق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور. كما ونهدف إلى تبيان ما ينتج عن كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدّمه وتحرّره، أو تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونُظُمه ومساعيه الهادفة إلى تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح.

إن الصعوبة الكبرى التي تواجهنا هنا تكمن في كيفية تحرير **العقل النقدي** من القيود الابستمية والابستمولوجية التي فرضها **العقل الدوغمائي** على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة «البدائية» أو «الوحشية» (بحسب مصطلح كلود ليڤي ستروس) إلى المرحلة الزراعية المدنية. ونعلم أن هذه الأخيرة معتمدة على التضامن الأيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالِمة (الفصحى)، والشيفرة Code الأرثوذكسية لتدبير العقول والأفراد والجماعات.

أعني بذلك أن العقل **الدوغمائي** ليس ظاهرة خاصّة بتاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه قوة بنيوية تكوينية من القوى الأربع المتضامنة التي وصفتها في دراستي عن كلود كاهين والمتضمَّنة في هذا الكتاب. وقد تعرضت في هذا الفصل لأول مرة لتأثير الإطار الدوغمائي على أعمال مؤرِّخ فرنسي مشهور باجتهاداته ونضالاته من أجل تطبيق مناهج المدرسة التاريخية الجديدة على دراسة المجتمعات الشرقية الإسلامية (أو مجتمعات الشرق الإسلامي). وقد نجح الأستاذ كلود كاهين في مساعيه لأن مناهج المستشرقين قبله كانت أقرب إلى أسلوب الروايات القديمة منها إلى الاكتشافات والإبداعات بل الثورات الفكرية التي اشتهر بها علم التاريخ والمؤرِّخون بعد الخمسينات. لم أنقد بالطبع ذلك الجانب من مساهمة كلود كاهين الثمينة، وإنما انتقدت السلبيات، وركّزت اهتمامي على تفكيك كتابته التاريخية لتبيان خضوعها الابستمولوجي للمسلمات المعرفية نفسها الشغَّالة في جميع كتب التاريخ التي وضعها المؤرِّخون المسلمون وأصبحت المصادر الأساسية للمؤرِّخين المعاصرين (أقصد أن المؤرِّخين المعاصرين لا يستطيعون كتابة التاريخ إلاّ إذا اعتمدوا على المعلومات الواردة في تلك المصادر أو المراجع الكلاسيكية). ولا تزال تلك المسلَّمات المعرفية الضمنية تؤثر تأثيراً كبيراً على كتابة المسلمين اليوم لتاريخ ما يسمونه «الإسلام»، دون أن يميّزوا بين ما فرضه **العقل الدوغمائي** على تصوّراتهم للماضي البعيد والقريب / وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجدّدة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية.

الواقع أن **العقل الدوغمائي** أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً. وحوَّل ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يُمكن التفكير فيه. ونتج عن ذلك تغلُّب ما لم يُفكَّر فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه. وبعبارة أخرى، يُمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذكسية وتكرارها قد تغلَّبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلّمات التعسفية التي انبنت عليها. لقد تحدثت عن تلك المسلمات المعرفية في بحوث عديدة سابقة. واعتبرتها بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية لما يُسمَّى بـ «السياسة الشرعية» أو «اللاهوت السياسي» la théologie politique. وهذا اللاهوت هو المنافس المعارض للفلسفة السياسية la philosophie politique في الفترة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي (أي المرحلة الممتدة من القرن الثالث إلى الخامس الهجري). وينبغي أن نذكر بهذا الصدد أن الفلسفة السياسية قد تشكّلت بعد الحملة الفلسفية الحديثة التي حصلت في أوروبا ضد السياج الدوغمائي المغلق الذي شكّله اللاهوت المسيحي.

لا يزال معظم الباحثين (من مسلمين وغير مسلمين) يكتبون تاريخ الفكر الإسلامي بمعزل عن التاريخ المقارن للأديان والأنظمة اللاهوتية والفلسفية. وقد بيَّنتُ أن كلود كاهين والباحثين الذين يشاركونه في استشعارهم بضرورة نقد المصادر القديمة قبل استعمالها لكتابة التاريخ، يتبنّون المعجم الخاص بـ «السياسة الشرعية» دون أن يقارنوه بمعجم اللاهوت السياسي المشترك للأديان «المنزَّلة»، ثم بمعجم الفلسفة السياسية الحديثة قبل وبعد انفصاله عن المعجم اللاهوتي القديم الذي لا يخلو منه أي دين من الأديان. ومن المعلوم أن هذا الثاني قد انتصر على الأول في أوروبا. ويُمكن الجزم هنا أيضاً بأن الإطار المعرفي الذي يتشبَّث به الباحثون في الفكر الإسلامي والدارسون للمجتمعات المنعوتة بالإسلامية لا يزال مرتبطاً ومتأثراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث أكثر مما هو مرتبط بما كنت قد دعوته بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي la raison émergente. وأقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرّف على ما مُنِع التفكير فيه وأُبْعِدَ عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثِّرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأُطُر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية.

هناك خطابٌ بسيطٌ سهل الإدراك يُقدّم الحقائق والمعاني في معجم يستأنس به المثقف العالِم والعقل العادي «السليم» وفي منطق يستسيغه الحسّ البشري المشترك. وهناك خطابٌ معقدٌ، عويصُ الإدراك، مُبعثِر للسنن المتّبعة والمنطق العام والمعاجم العادية والتفاسير المُجمَع عليها والمعارف المرجعية التي تكوّن الأرضية المفهومية المشتركة في التواصل اللغوي. ولا يزال التوتر يشتدّ والتنافي العنيف يتفاقم والاصطدام يتكرر بين كلا الخطابين. أقصد بين العقل المدرساني (السكولاستيكي) الموصوف بـ «السليم» أو «الصحيح» أو «المستقيم» ليقتدي به من طلب الحق وعرفان «الراسخين في العلم»/ وبين العقل الاستطلاعي الاستكشافي الذي يُعجَب به كافة الناس في جميع ما يتعلّق بإبداعاته التكنولوجية واكتشافاته في مجال العلوم الدقيقة. ولكن يُحكَم عليه ويُرفَض رفضاً مطلقاً ويُعزَل في حزب الشيطان في كلّ ما يتعلّق بممارساته النقدية المجدِّدة والمحرِّرة من المعارف الخاطئة الاستلابية في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

لطالما كرّرت هذه التوضيحات والمقالات في غير مكان ومناسبة، إلاّ أن القوة والأغلبية السوسيولوجية أو الأكثرية العددية هي للعقل «السليم» (الأرثوذكسي) و«الحسّ المشترك» والخطاب الجماهيري في كلّ المجتمعات المعاصرة، غربيةً كانت أم شرقية، ثرية متقدمة أم فقيرة متخلّفة، أم ثرية ورجعية ومحافظة. ولذلك ألححت في الفصل

الأول من هذا الكتاب على **التواصل المستحيل** بين الفكر المناضل من أجل **العقل الاستطلاعي** والاستكشافي الإبداعي في مجال علوم الإنسان والمجتمع/ وبين طبقات القرّاء في مختلف أنواع المجتمعات الخاضعة للعقل الدوغمائي الأصولوي، أو للعقل العلموي، العلمانوي، العولموي، التكنولوجوي، الإعلاموي.

إن العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات؛ وإنه لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية. بل إنه ينتمي إلى مذهب **الاتهام الفلسفي المنهاجي البنّاء**، هذا المذهب الذي يشكّ في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان! ويعلم هذا العقل منذ الكفاح الذي انطلق فيه التيار المعروف بالمعتزلة في قضية خلق القرآن، أنه لا سبيل البتّة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي/ والخطابات البشرية، دون أن يضع الأول في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادىء المنطقية التي تتصف بها الثانية.

إن هذا الموقف المعرفي الدقيق والعميق، الحاسم والبسيط في الوقت نفسه، هو الذي يفسِّر لنا سبب الحروب التي اندلعت على مدار القرون بين أنواع الملل والأهواء والنحل. فكل مذهب يدّعي الانتماء إليه أو امتلاكه دون غيره. وباسم امتلاكه أو احتكاره في نهاية الأمر نشاهد اليوم، كما شاهدنا في الماضي، حروباً دولية وأهلية وصراعات طبقية اجتماعية، ونزاعات حزبية قبلية تخرّب المجتمعات وتمزّق الجماعات وتسفك الدماء وتبيد الأموال والأرزاق وتبطل ما أنجزه الإنسان من معرفة صالحة وثقافات ثرية وحضارات رائعة. فالعقل قبل ظهور الأديان وبعدها، قبل ظهور الحداثة وبعدها، بقي مرتبطاً في وظائفه العديدة ومراتب نفوذه بتصرفات أفراد البشر أو «الممثّلين الاجتماعيين» على حد تعبير علماء الاجتماع. فكم من المفكِّرين الكبار، والفنّانين، والكتّاب المبدعين، والزعماء المُتَّبعين المنتصرين، والأبطال المناضلين، والعلماء العابدين، انخرطوا في تيارات فاشيّة، وأيدوا أحزاباً مضلّة، والتحقوا بمذاهب باطلة، وعلّموا ونشروا معارف خاطئة. والمسؤولية في كل ذلك ترجع إلى قوةٍ في الإنسان تحمل الاسم نفسه: العقل. ولكن الكثيرين يجهلون أن طُرُق العقلنة وأنواع العقلانيات تتفاوت تفاوتاً كبيراً بتفاوت الذات الفردية والأُطُر الاجتماعية والآلات الفكرية والقيم الثقافية والرصيد اللغوي الموروث والظروف التاريخية والأنظمة السياسية والأوضاع الاقتصادية، وعوامل أخرى حاسمة يدرسها خاصة البيولوجيون.

وعندما أدعو إلى نقد العقل الإسلامي كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السياسي،

أو العقل الشرعي، أو العقل الجدلي، أو العقل اللاهوتي، أو العقل الأخلاقي...، فإنما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكَّم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجية عنها. وما دمنا نهمل، بل نرفض ونمنع كل ما يمتّ إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين، مقلِّدين مكرِّرين، متبّعين محافظين، لا نميّز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري/ وبين العقلنة المزيِّفة للحق، الملبِّسة (أو المقنّعة) للواقع، المؤيدة للوعي الخاطىء، المؤسِّسة للمعارف الباطلة، المؤدية في نهاية الأمر إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته.

لقد سبقنا أبو حيّان التوحيدي إلى مثل هذه الإشارات والتنبيهات، وأظهر دور **التمرّد العقلي** ضد الممارسات الاعتباطية للعقل، والإعراض عن قوانين البحث العلمي المعتمد على المناظرة المتقيّدة بشروط علمية وأخلاقية واجتماعية مضبوطة. رحم الله أبا حيّان الذي علّمني القيمة الفكرية للتمرّد العقلي إذا ما ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة و«المنهاجية» للعقل. وهو الذي قال وكرّر: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان». لقد ناضل أبو حيّان وهُوجم وظُلم، وأعاد وعاند وثابر وصبر من أجل إزالة الأشكال القمعية وفتح آفاق أوسع لطموحات النفس واجتهادات العقل النقّاد لكيلا يُستَعبد الإنسان لعنف الإنسان.

كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨

محمد أركون

تنويه:

أود أن أشكر مرة أخرى صديقي وزميلي هاشم صالح على الجهود التي لا يزال يبذلها من أجل نقل أعمالي ليس فقط إلى القرّاء العرب، وإنما إلى الفكر العربي المعاصر أيضاً. إنه يجهد بتعليقاته وشروحه لكي يقرّب من أفهام القرّاء المفهومات الخاصّة التي أقترحها على جميع الذين يريدون أن يُساهموا في إثراء اللغة العربية والفكر العربي العلمي بما يُبدعه العلماء من اصطلاحات ومناهج وإشكاليات مكوِّنة لما أسميته بالعقل الاستطلاعي، الاستكشافي، النقدي.

م.أ.

مقدمة المترجم

معركة الفكر في الساحة العربية

عندما انخرطت في ترجمة هذا الفكر إلى اللغة العربية قبل حوالى العشرين عاماً، كُنت أعلم مسبقاً حجم المخاطر التي تنتظرني؛ كُنت أعرف أنّي سألاقي صعوبات عديدة على الطريق. ولكنّي راهنت عليه على الرغم من ذلك، أو بسبب ذلك. فالفكر الذي لا يمشي على حافة الخطر لا معنى له، فالفكر والخطر صنوان. ولكنّي سوف أكتفي هنا بالتحدّث عن الصعوبات التقنية أو العملية، مرجئاً الحديث عن الصعوبات الأخرى (من أيديولوجية ولاهوتية ـ تقليدية) إلى مناسبة قادمة.

في البداية كانت خبرتي في مجال الترجمة ضعيفة ككل من يبتدىء عملاً ما. ولذلك جاءت ترجماتي حرفية أكثر مما ينبغي. وإذا كنت آسفاً على شيء، فإنّي آسف على ذلك. ولكن هل كان ممكناً تحاشي مثل هذا النقص وأنا في بداية التجربة؟ أليس التدريب والممارسة هما أساس كل إتقان؟ لقد توصلت في نهاية المطاف إلى النتيجة التالية: إن الإخلاص يمثّل فضيلة في كل شيء إلاّ في الترجمة! وقد تنبّه إلى ذلك مترجمونا الكلاسيكيون كحنين بن إسحاق الذي دعا إلى تحاشي الترجمة الحرفية (أي كلمة كلمة). في الواقع إن الإخلاص الحرفي يؤدي بالضرورة إلى خيانة معنوية. بمعنى آخر: إنك تفقد روح النصّ أو جوهره إذا ما ترجمته ترجمة حرفية. ولذا تُفضَّل الترجمة بتصرّف أو التعريب. لقد لزمتني سنوات عديدة من التدريب والتخبُّط حتى اكتشفت ذلك. ولذا فإنّي أنوي الرجوع إلى النصوص السابقة وإعادة ترجمتها من جديد (وأقصد بها أساساً تلك التي نُشرت في الكتابين التاليين: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ثم **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**).

هناك سببٌ آخر يدفعني إلى تحاشي الترجمة الحرفية، هو أن لكل لغة منطقها وخصوصيتها وطرائقها في التعبير. وبالتالي فينبغي أن نراعي خصوصية لغتنا العربية،

فلا تبدو على ترجماتنا آثار العُجْمة، أو آثار اللغات الأجنبية. بمعنى آخر ينبغي على الكتاب المترجم أن يبدو وكأنه لم يُترجم! ينبغي أن يبدو وكأنه قد كُتب باللغة العربية مباشرةً. هذه هي العلامة الأساسية التي لا تخطىء على نجاح الترجمة. ولكن التوصل إلى هذا الهدف ليس عملية سهلة، ويعرف ذلك كل من مارس الترجمة أو عاناها.

أصبح من تحصيل الحاصل القول بأن ترجمة الفكر تشكّل حاجة ماسّة بالنسبة للثقافة العربية. بل إنه يتوقف عليها إنقاذ تلك الثقافة وهذه اللغة العريقة الممتدة منذ أكثر من ألفي سنة وحتى اليوم. فقد أصبح الواحد منا يشيح ببصره عنها إذا ما أراد أن ينهل العلم الحديث أو يتعمّق في دراسة موضوع ما، أي موضوع كان... لماذا؟ لأن معظم العلوم الإنسانية الحديثة بكل مصطلحاتها وفتوحاتها المعرفية لم تُعرَف حتى الآن في اللغة العربية. كلها مودعة في بطون الكتب الأجنبية من إنكليزية وفرنسية وألمانية. وأصبح المثقف العربي الذي لا يعرف أي واحدة من هذه اللغات الأوروبية الحديثة يبدو متخلّفاً أو عاجزاً عن متابعة التقدّم الفكري أو العلمي. بإمكانك أن تجد مئات المراجع في الفرنسية أو الإنكليزية عن فلسفة العلوم (أو الابستمولوجيا). ولكن كم هو عدد الكتب العربية الموثوقة التي تتناول هذا الاختصاص الدقيق؟ وقُلْ الأمر نفسه عن الفلسفة، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والأنتربولوجيا، والتحليل النفسي وغيرها، وغيرها...

لذا أصبح الطالب العربي مضطراً للتخلّي عن لغته بمجرد أن يصل إلى مرحلة الدراسات العُليا أو حتى قبل ذلك. فلكي يتعمَّق في اختصاص ما، لا بد له من اللجوء إلى الإنكليزية أو الفرنسية. وإذا ما استمر الأمر على هذا النحو، تحوَّلت اللغة العربية إلى لغة أدب وشعر ورواية وبطلت أن تكون لغة فكر وفلسفة واختصاص علمي. ولذا، فإني أتفق مع عبد الله العروي على صرخة الإنذار التي أطلقها مؤخراً في باريس حول «التأخّر الثقافي» للعرب. فقد قدّم المفكِر المغربي الكبير تشخيصاً دقيقاً لوضع الثقافة العربية، أو بالأحرى الفكر العربي. وقال بما معناه: ينبغي ألا نستغرب هيمنة الثقافة التقليدية (أو الأصولية) علينا في الشارع، والبيت، والمدرسة، وحتى الجامعة لأن الثقافة الحديثة ضعيفة جداً بالقياس إليها. ولا نقول ذلك من باب الرغبة في القضاء على الثقافة التقليدية الموروثة، وإنما من باب الموازنة والتوازن. فالطالب العربي بحاجة إلى كلتا الثقافتين، التقليدية والحديثة، لكي يختار منهما ما يشاء، أو يمزج بينهما، أو يحقق نوعاً من المصالحة... إلخ. كما دعا العروي إلى ترجمة أمهات الكتب الفلسفية أو الفكرية أو العلمية من اللغات الأوروبية الحديثة إلى اللغة العربية.

ونبّه إلى خطورة الترجمات المشوّهة أو غير دقيقة، وقال إنها هي الغالبة على الترجمات العربية حتى الآن. وإذا لم يتغيّر الوضع فلا يمكن التحدّث عن وجود ثقافة أو فكر في اللغة العربية[١].

ومن غريب المصادفات أنّي وقعت مؤخراً على كلام للباحث اللبناني الدكتور موسى وهبه يُشبه كثيراً كلام الأستاذ العروي. بل وكنت أنا شخصياً قد تحدثت عن الموضوع نفسه قبل بضع سنوات واستخدمت الأفكار ذاتها، وأحياناً الكلمات عينها. وهذا أكبر دليل على مدى تلاقي الهموم والأفكار بين مثقفين مفصولين عن بعضهم البعض، أو قد لا يعرفون بعضهم البعض شخصياً. إن مجرد هذا التلاقي العفوي يدلّ على أن الحاجة أصبحت ماسّة لتأسيس «مركز عربي للترجمات والبحوث».

يقول الأستاذ وهبه في ردّه على سؤال لمجلة **نزوى** العُمانية: «أنا لكي أفكّر بشكل مجدٍ يجب أن أفكّر بالعربية. وعندما أفكّر بالعربية يجب أن تكون مراجع تفكيري أيضاً بالعربية، ولا سأقوم بعمل مضاعف، أي أترجم إلى العربية ثم أفكّر بالعربية. لذلك اعتقدت وما أزال أعتقد أن المهمة النهضوية الأولى هي نقل التراث الإنساني إلى العربية وأساساً الفلسفة بمعناها العريق، أي كل النظريات الأساسية، أمهات الكتب». ثم يضيف قائلاً: «إن مسألة الترجمة عندي مسألة استراتيجية. فأنا مستعد أن أترك أي عمل من أجل الإسهام في إحضار التراث الإنساني بلغة عربية موحَّدة المصطلحات، لأن هناك ترجمات عديدة، ولكنها ترجمات عشوائية. ولذا فيجب أن تُنظَّم هذه المهمة الكبرى. وكنت أظن أن هذه المهمة تقع على كاهل منظمة **الاليسكو**. وكنت كتبت إلى هذه المنظمة منذ أكثر من عشر سنوات مقترحاً عليهم أشياء كثيرة. ولكن للأسف يبدو أن منظماتنا التربوية هي منظمات ديبلوماسية فقط. لقد أبدوا اهتماماً ولكن لم ألقَ دعماً. لم أجد «مأموناً» عربياً واحداً في دُنيا العرب. المسألة الآن بحاجة إلى جهد مركّز وموحَّد إذا كان للعرب همٌّ لدخول العصر، وهذا مطلب عام. ومن دون المرور في هذا الصراط، أي صراط نقل العلوم الإنسانية إلى العربية، لن يدخل العرب العصر»[٢].

إنّي سعيد جداً بهذه النداءات التي أصبحت تنطلق من هنا وهناك وتدعو إلى نقل

---

(١) انظر تلخيص محاضرة العروي في مجلة النور الصادرة في لندن، عدد ٧٨، تشرين الثاني (نوفمبر)، ١٩٩٧ (قام بالتلخيص قيس جواد العزاوي)، ص ٤٥ ـ ٥٦.

(٢) انظر المقابلة التي أجرتها مجلة نزوى الصادرة في مسقط مع الدكتور موسى وهبه، العدد الثالث عشر، يناير (كانون الثاني) ١٩٩٨، ص ١٣١.

العلم الأوروبي إلينا مثلما نقل المأمون العلم اليوناني في وقته. فبناء على هذا النقل والتفاعل والتلاقح بين الثقافات تنشأ النهضات. والدليل على ذلك أن النهضة الأوروبية الأولى التي حصلت في القرن الثاني عشر قامت على أكتافنا إذا صحّ التعبير، أي: على ترجمة علمائنا وفلاسفتنا من الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد. بل إن ابن رشد تحوّل إلى خط فلسفي أو تيار عريض يُدرَّس في السوربون وغيرها من الجامعات المسيحية اللاتينية تحت اسم الفلسفة الرشدية L'averroïsme، وكان ذلك في الوقت الذي تخلّينا نحن عنه وأحرقنا كتبه...

يقول آلان دوليبيرا، أحد المختصّين حالياً بفلسفة القرون الوسطى: «كانت ردة الفعل المعاكسة على الانتصار الإسباني (أو استرجاع إسبانيا) هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية. فخلال بضعة عقود من السنين فقط راحت تتدفق على أوروبا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي كانت قد تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة. وكانت صدمة اللقاء (أو التثاقف) ذات عنف استثنائي، لكأنّ التاريخ قد انشطر إلى شطرين: ما قبل التثاقف مع العرب وما بعده. وأصبح أرسطو متوافراً كلياً في اللغة اللاتينية. وقد سبقه ابن سينا ببضعة أعوام فقط، ورافقه ابن رشد. وخلال ثلاثين سنة راح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين لاستيعاب ما كان العرب قد أمضوا في جمعه أو تحصيله مدة ثلاثة قرون! وهكذا راحت حركة الدراسات ومراكز الترجمة والبحوث تنتقل من العالم العربي ـ الإسلامي إلى أوروبا الغربية. لقد انتهى عهد بغداد وقرطبة. وابتدأ عهد باريس واكسفورد وبولونيا وبادوا...»(١).

هذا لا يعني بالطبع أن الاتجاه الأصولي المسيحي لم يكن موجوداً أو لم يُحارب ابن رشد وتوجّهه العقلاني في محاكمة الأمور. وإنما يعني أن التيار الآخر، أي التنويري العقلاني، كان موجوداً أيضاً. وقد اشتبكا مع بعضهما البعض في معركة هائجة لم تُحسَم نهائياً إلاّ بعد سبعة قرون! فالواقع أن مطران باريس، ايتيان تامبييه، قد أصدر عام ١٢٧٠م فتواه بإدانة أفكار الفلاسفة العرب ومتّبعيهم من الفلاسفة الفرنسيين. وكان أحد المستهدفين الأساسيين بهذه الإدانة سيغير دوبرابان، أحد الرشديين المشهورين في السوربون. وقد اضطر للاختفاء ثم الهرب إلى إيطاليا حيث مات في ظروف غامضة (ربما مسموماً). وهذا أكبر دليل على أن معركة الفكر في أوروبا كانت

---

(١) انظر المرجع التالي للباحث الفرنسي آلان دوليبيرا: **الفلسفة القروسطية** (أو: **الفلسفة في القرون الوسطى**)،
Alain de Libera: *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, pp. 308-309.

هائجة، وأن المجتمعات الأوروبية لم تتوصل إلى حرية الفكر إلاّ بعد جهد جهيد.

والآن، ما الذي يحصل، أو سيحصل في العالم العربي والإسلامي؟ أليس الرهان الأكبر لكل ما يجري من فظائع ومآسٍ وأعمال عنف هو حرية الفكر هذه، هو حرية الضمير والمعتقد، هو إنسانية الإنسان؟ أليس الرهان الأكبر هو الانتقال من حالة قروسطية، معتمة وقسرية لفهم الدين، إلى حالة مستنيرة، حديثة، حرّة؟

ليُفهم مقصدي جيداً هنا: إنني لم أهدف من نقل هذا الفكر إلى الاستهانة بالتراث أو الدعوة إلى المادية الإلحادية أو الاستخفاف بالإيمان ومشاعر الناس. على العكس تماماً. فالميزة الأساسية لفكر محمد أركون هو أنه ينقذ الإيمان على الرغم من قيامه بالنقد التاريخي الصارم للتراث. ولهذا السبب يُهاجمه بعض الوضعيين أو المتطرفين حداثوياً بأنه لا ينقد التراث بما فيه الكفاية! وهكذا يُهاجَم على كلتا الجهتين: من يمينه ويساره. والواقع أنهم فهموا الشطر الأول من مسار الحداثة ولم يتوصلوا بعد إلى فهم شطرها الثاني. إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكّروها بالنسبة للمسيحية. وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يُطبَّق على تراثنا عاجلاً أو آجلاً، طال الزمن أم قصر. فطريق التحرير يمرّ من هنا لا محالة. وسوف يثير هذا النقد حفيظة التقليديين عندنا مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين. فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة حالياً تُشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الأوروبي مع الحداثة وهي في بدايتها الصاعدة.

باريس، ١٩٩٨/٢/٩

هاشم صالح

تنبيه من المترجم

يحتوي هذا الكتاب على خمس دراسات لمحمد أركون. وتليها أربع مقابلات كنت قد أجريتها معه على مدارِ السنتين الماضيتين. والهدف من المقابلات: المساعدة على فهم فكره الصعب على القرّاء حتى في اللغة الفرنسية. ولو تمكنتُ لشرحت كل كتاب من كتب أركون بثلاثة كتب لكي يُفهم على حقيقته!... ولكني لا أستطيع. فقط اكتفيت بالإكثار من الهوامش والشروحات لكي أبسّط بعض النظريات الفكرية أو أوضّح بعض المصطلحات الأساسية المستعارة من ساحة العلوم الإنسانية والاجتماعية والمطبَّقة على دراسة تراثنا الإسلامي. وهناك هوامش مطوّلة وضعتها بعد جلسات عمل خاصة معه، وهوامش أخرى تعود مسؤوليتها إليّ وحدي.

هـ. ص

- ١ -

كيف ندرس الإسلام اليوم؟

التواصل المستحيل

«وإذا ما حصل لي أن ركّزت على الموضوعات ذاتها وعدت إليها مراراً وتكراراً، وإذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها وأشبعتها تمحيصاً وتحليلاً، فإن ذلك عائد ليس إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي. وإنما أريد عن طريق هذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة (أو الالتفاف على الموضوعات) أن أصل في كل مرة إلى درجة أعلى وأدقّ من الفهم للمسائل المطروحة. كما أن ذلك يتيح لي في كل مرة أن أكتشف علاقات خفيّة أو علاقات جديدة لم ألمحها سابقاً. وبالتالي فإني لا أفعل ذلك من أجل التكرار أو حباً في الاجترار، وإنما من أجل شيء آخر».

(بيير بورديو، **تأملات باسكالية**)(*)

لم يعد كافياً اليوم أن نتساءل كيف يُمكن أن نتحدث عن الإسلام والمجتمعات التي تنتسب إليه ضمن منظور نقدي بنّاء، فهذا شيء ضروري ولا بد منه بالطبع. ولكن

(*) المقصود بـ «التأملات الباسكالية» تلك التي تستوحي أفكار الفيلسوف المسيحي الشهير بليز باسكال. وعنوان الكتاب بالفرنسية هو التالي: Pierre Bourdieu: *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

ملاحظة: الهوامش المؤشر عليها بنجمة أو أكثر: (*)، (**)... هي للمترجم، أما تلك التي تحمل أرقاماً: (١)، (٢)... فهي للمؤلف [المحرّر].

من الضروري أيضاً أن نتساءل عن كيفية تلقّي الأبحاث العلمية من قِبَلِ جمهورين مختلفين جداً، أقصد: الجمهور الإسلامي من جهة، والجمهور الأوروبي أو الغربي من جهة أخرى. إنهما مختلفان من حيث همومهما ومشاكلهما وبواعثهما وخياراتهما الدينية والسياسية والفكرية.

يُمكن القول، من حيث المبدأ، إن الجمهور الإسلامي هو الأقرب منالاً والأكثر اهتماماً بالبحوث العلمية المتركّزة على الإسلام. فهذا أمر طبيعي. ولكننا نجد في الواقع أن الكتاب العلمي لا ينتشر إلاّ بصعوبة في البلدان الإسلامية، وذلك لأسباب شتى. فهناك أولاً سعره المرتفع والذي يتجاوز إمكانيات الطلاّب والراغبين في العلم عموماً. وهناك ثانياً مشكلة استيراد الكتب المؤلَّفة باللغات الأوروبية. وهناك ثالثاً المراقبة الدائمة المفروضة على الكتب سواء من جهة السلطات القائمة، أم من جهة ذلك القطاع من الجمهور المعادي لكلِ قراءة «استشراقية» أو «غربية» للتراث الإسلامي. نقصد القراءة التي لا تستخدم تلك الأطر المعهودة للفكر الأرثوذكسي للإسلام، وكذلك معجم هذا الفكر ومصطلحاته التقليدية السائدة. ونقصد بالإسلام هنا ذلك التصوّر المضخّم والأقنومي الشائع عنه في المجتمعات الإسلامية (أي Islam بالحرف الكبير وليس islam بالحرف الصغير أو العادي). أما المؤلَّفات المكتوبة بلغات المسلمين كالعربية والفارسية والتركية والأوردية.. إلخ، فتشهد ذلك الرفض القاطع نفسه إذا ما انتهكت الحدود الصارمة، بل والمتشدّدة أكثر فأكثر في الظروف الحالية، للفكر الرسمي الوحيد أو للأرثوذكسية الدينية. وأقصد بها الأرثوذكسية المحدَّدة والمعمَّمة في كل أنحاء العالم الإسلامي عن طريق الأدبيات التراثية أو التقليدية الواسعة الانتشار. بل ونجد هذه الأدبيات التراثية للإسلام النضالي، الوعظي، الدوغمائي، ذي الأهداف الشعبية أو حتى الشعبوية الديماغوجية، تملأ رفوف المكتبات في العواصم الأوروبية أو الغربية بشكل عام. إنها أكثر انتشاراً بكثير من الكتب العلمية التي تقدّم صورة تاريخية، أو واقعية موضوعية، عن الإسلام. أقصد بذلك الكتب الجادّة التي تعطي الأولوية للتحليل التفكيكي، والإيضاحي، والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد، وعن كل التركيبات اللاهوتية، والتفسيرية، والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل.

هذا في ما يخصّ الجمهور الإسلامي. والآن ماذا يُمكن أن نقول عن الجمهور الأوروبي أو الغربي؟ نلاحظ أنه أصبح مضطراً للاستعلام عن الإسلام بعد أن أصبحت الحركات الأصولية تهيمن على نشرات الأخبار وتجيّش وسائل الإعلام الدولية ضمن الظروف التي نعرفها حالياً. لم يعد هذا الجمهور قادراً على تجاهل قضايا الإسلام

والمسلمين. بالطبع فإن الدراسات العلمية المكتوبة عن الإسلام وتراثه هي أكثر انتشاراً وأسهل منالاً في البلدان الأوروبية. فلا رقيب عليها ولا حسيب. وحرية التأليف والنشر والتعبير عن الرأي مضمونة هنا. ولكن على الرغم من ذلك فإن الكتب ذات الطابع الصحفي السريع تهيمن على السوق. لماذا؟ لأنها تركّز اهتمامها على الموضوعات المثيرة كالعنف السياسي والخطابات الأصولية(*). أما المنشأ التاريخي للمآسي الحاصلة حالياً في البلدان العربية والإسلامية، فلا أحد يتحدث عنه أو يهتمّ به. لا أحد يهتمّ بدراسة التفاوت التاريخي المريع الكائن بين المجتمعات الإسلامية / والمجتمعات الأوروبية المتقدمة. فهناك تفاوتٌ حاد جداً بين كيفية ممارسة الفكر في السياق الإسلامي / وبين التقدّم الهائل الذي حقّقته المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية والمواقع الفكرية والفنية التي تمّ التوصل إليها في الغرب الحديث(**). ولكن مسألة التفاوت التاريخي هذه لا تحظى باهتمام الصحفيين الغربيين أو الدارسين المتسرّعين لظاهرة الأصولية الإسلامية. وكذلك الأمر في ما يخص الجمهور الأوروبي أو الغربي بشكل عام. فهو مشحون بالأحكام السلبية المسبقة والعتيقة عن الإسلام والمسلمين. إنه يمتلك صورة ارتيابية تشتبه بهم أو لا تثق بهم على الإطلاق. إنها صورة احتقارية، وغالباً عدوانية، تجاه كل ما هو «عربي» أو «مسلم» أو «تركي». وهي أحكام مسبقة ومرسخة عبر القرون. وبالتالي تصعب زحزحتها أو تفكيكها.

إن هذا المخيال السلبي المشكّل عن الإسلام والعرب لا يشمل فقط الجمهور العريض الواسع الذي لا يُتاح له التوصل إلى المستوى الثقافي والمعرفي الذي تؤمّنه

(*) يتأسف أركون دائماً لأن الكتب المسيَّسة أكثر من اللزوم أو السطحية السريعة هي التي تجذب الانتباه في الغرب أكثر من البحوث العلمية الجادّة الأكثر صعوبة بالضرورة. وهكذا انتشرت في السنوات الأخيرة كتب عديدة عن «الراديكالية الإسلامية»، ولقيت نجاحاً في المكتبات. نذكر من بينها الكتب التي تحمل عناوين من مثل: Le radicalisme islamique أو الأصولية الإسلامية.. إلخ. لكأن تاريخ الإسلام وتراثه الطويل العريض يختزلان فقط إلى مجرد الحركات السياسية التي برزت في العشرين سنة الأخيرة!

(**) هنا يصل أركون، في رأيي، إلى لبّ الموضوع وبيت القصيد. فالباحثون الأوروبيون الذين لا ينفكّون يتحدثون عن «الأصولية الإسلامية»، و«العنف الأصولي»، و«الراديكالية الإسلامية».. إلخ، ينسون أن وراء كل ذلك تاريخاً محسوساً وواقعياً لا ينبغي تجاهله. وإذا ما قارنوا بين وضع المجتمعات الإسلامية حالياً ووضع المجتمعات الأوروبية المتقدمة، فإنهم سيظلمون الأولى كثيراً. لماذا؟ لأنهم سوف يستنتجون حتماً بأن العرب «وحوش»، أو أن المسلمين «متعصبون» بطبيعتهم، ولا يمكن أن يتغيّروا. وهكذا يتوصلون إلى أحكام عنصرية بغيضة ويطلقونها على كل ما هو عربي أو مسلم. ولكن لو أنهم اتبعوا المنهجية الصحيحة ومَوْضعوا الأمور ضمن منظور مقارن لاكتشفوا أن المجتمعات الأوروبية كانت أيضاً جاهلة، فقيرة، متعصبة دينياً. وبالتالي يُمكن للمسلمين أو للعرب أن يتقدّموا وأن يتغيّروا في المستقبل، وليسوا محكومين بحالة التعصب أو الجهل إلى أبد الآبدين...

علوم الإنسان والمجتمع. وإنما يشمل أيضاً بدرجات مخفَّفة قليلاً أو كثيراً الباحثين والمفكّرين أنفسهم! أقصد: الباحثين المختصين بالدراسات العربية والإسلامية. وهذا شيء مؤلم حقاً. فالشيء المتوقع هو أن يحارب الباحث العلمي الأحكام المسبقة أو الكليشيهات المكرورة ويفكّكها، لا أن يتبناها ويرسّخها!.. لقد اصطدمتُ أنا شخصياً ببعض هؤلاء الزملاء المستشرقين أو المستعربين، وبينهم أناس مشهورون جداً (ولكن لا أريد أن أذكر أي اسم هنا). لقد صُدمت بهم وبمواقفهم المتشنّجة تجاه كل ما هو عربي أو مسلم. وهي مواقف مضادة للروح العلمية التي يُفترَض بأنهم يطبّقونها في مجال البحث العلمي. وهذا أكبر دليل على أنهم بحاجة لإعادة النظر في خياراتهم المنهجية والابستمولوجية. إنه دليل على وجود نقص معرفي كبير لديهم في ما يخصّ تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة مجالهم الخاص، ثم على دراسة الظاهرة الدينية وتأويلها بشكل أخص(*). باختصار، إنهم بحاجة إلى مراجعة أنفسهم ويقينياتهم المعرفية الأكثر رسوخاً وتجذراً. وليسوا معصومين من الخطأ لمجرد أنهم ينتمون إلى العالم المتقدّم والمتفوق، أي إلى أوروبا والغرب.

إن الباحث ـ المفكّر في مجال الدراسات العربية والإسلامية يشبه شخصيات بيرانديلّو الباحثة بكل لهفة عن مؤلّف قادر على التوصّل إلى الوصف المطابق والتفسير المطابق لكل ما يحدّدها في حميميتها الذاتية بشكل كامل. أقصد بأن هذا الباحث ـ المفكِّر يبحث هو الآخر بكل حرقة عن جمهور مثالي لتلقّي أعماله وبحوثه. ونعني بذلك الجمهور المهيّأ علمياً ووجودياً لتلقّي أكثر الأبحاث جدّة وريادية وطليعية. بل ليس فقط يستقبلها وإنما يذيعها بدوره وينشرها في ما حوله عن طريق الحديث الشفهي أو الكتابة أو الممارسة العملية. نعم إنّي أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية/ ولا في الجهة العربية ـ الإسلامية(**). أحلم بجمهور مستعد لتلقّي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة. فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ.

إن دراستي التقديمية هذه سوف تتخذ بالضرورة طابع السيرة الذاتية أو الشخصية.

(*) يقصد أركون بذلك أن العلمانية المتطرفة لبعض الباحثين الفرنسيين والأوروبيين تمنعهم من فهم الحاجة الدينية (أو الظاهرة الدينية) بشكل صحيح. ولذلك يدعو إلى علمانية منفتحة وجديدة تستوعب البُعد الديني ولا تحذفه حذفاً على الطريقة الوضعية الاختزالية.

(**) ربما كان أركون متشائماً أكثر مما ينبغي هنا. فجمهوره القارىء ابتدأ يتوجد في الساحتين العربية والإسلامية. بل وأصبح يُشكّل تياراً فكرياً فيها. أقول ذلك وأنا أعلم أن ترجمته الحقيقية إلى اللغة العربية لا تزال ناقصة جداً ولا أبالغ إذا قُلت إنها لا تزال في بداياتها...

ولكن يُمكن لعدد كبير من المثقفين «المسلمين» أن يجدوا أنفسهم فيها. فهي ليست سيرتي وحدي، وإنما سيرة كل أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية والابستمولوجية الموجّهة نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود. وإذا كنت ألحّ على هذا التوجّه أكثر من الباحثين الآخرين، فإن ذلك عائد إلى انشغالي منذ زمن طويل بتأويل النصّ المقدس أو الذي قدّسه تراكم الزمن ومرور القرون(*). أقول ذلك وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النصّ المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري. وأحبّ أيضاً أن ألفت الانتباه إلى ذلك الضغط المزدوج الذي تتعرّض له تلك الفئة من المفكِّرين القليلين جداً، والمتبعثرين، والمعزولين عن بعضهم البعض، والذين يُدْعَون بالمثقفين **المسلمين**. في الغرب يصنّفوننا غصباً عنا في هذه الفئة التي كانت وسائل الإعلام قد صاغتها أو فبركتها طيلة الثلاثين عاماً الماضية وخلعت عليها معنى سلبياً بالطبع. هذا من الناحية الأوروبية أو الغربية. أمّا من الناحية الإسلامية، فإن المثقفين مضطرون للتركيز على هويتهم الإسلامية ولإشهارها حتى لا يُشتَبه بهم. وهذا ما يمنعهم من التفكير النقدي بالملابسات الأيديولوجية التي ينطوي عليها كل انتماء عاطفي للهوية. وهكذا نجد أن التواصل مع كلا الجمهورين: الأوروبي والإسلامي، يصبح متعذراً بل ومستحيلاً نظراً لحاجاتهما المتناقضة وتصوراتهما المتضادة عن الظاهرة نفسها. وهكذا يخسر باحث مثلي كلا الجمهورين ولا يعود له جمهور لا هنا ولا هناك!

لماذا يلحّ الأوروبيون، أو الغربيون بشكل عام، على إلصاق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهوداً كبيرة ومتواصلة من أجل التوصّل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية؟ لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميميةً والأكثر رسوخاً منذ مرحلة الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزّة على قلوبنا؟ فما إن يحمل الواحد منا اسماً مسلماً أو عربياً حتى يصبح مُشتَبَهاً به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون اسمك «محمد» مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيّد بقواعد البحث العلمي خصوصاً إذا ما كان مُطبَّقاً على

(*) أركون يلحّ في النصّ على كلتا الصفتين: المقدس / والذي قدّسه الزمن المتطاول. فهذه لا تتناقض مع تلك. ولكنه يودّ التركيز على الطابع التاريخي لعملية التقديس (Sacré/ Sacralisé). هذا الطابع الذي نُسي أو غاب عن الأنظار فيما بعد.

الإسلام!.. لماذا هذا التمييز بيني وبين زملائي «الغربيين» المختصّين بالمجال المدروس نفسه، أي بالتراث العربي ـ الإسلامي؟ فهؤلاء يدعونهم مستشرقين، أو علماء إسلاميات، أو مستعربين، أمّا أنا فمسجون غصباً عني داخل انتماء ديني محدّد بحسب التصنيفات التالية: مسلم ليبرالي، مسلم معتدل، مسلم أصولي، مسلم متزمت... إلخ. ومن يقيم هذه التصنيفات ويلصقها علينا؟ الخبراء الغربيون المعتبرون أنهم وحدهم الذين يمتلكون المصداقية العلمية... وهكذا أُصبح أنا شخصياً مادةً للملاحظة، وللتحديد، وللتصنيف، وللدراسة. ولا يمكن أن أصبح ـ في نظرهم ـ ذاتاً عارفة مثلي مثل غيري من المثقفين الأوروبيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر. لا يمكن أن أُصبح ذاتاً دارسة مثلي مثل بقية الأساتذة والباحثين والمثقفين الغربيين الذين يُساهمون في تقدّم الدراسات العربية ـ الإسلامية، أقصد: أولئك الذين يُساهمون في تشكيل معرفة علمية عن التراث الإسلامي لا شهادة ذاتية أو شخصية. أعترف بأنه يصعب عليّ جداً أن أعيش مثل هذه الحالة وخصوصاً أنها تبدو لي وكأنه يستحيل تجاوزها. فأنا مسجون فيها غصباً عني. فكما أن علماء الاجتماع يتحدّثون عن وجود مواقع طبقية متمايزة داخل تركيبة اجتماعية شمولية(*) (أي مجتمع ما)، فإني أنا مسجون داخل موقعي الذي حدَّدوه لي بدون استشارتي! إنها مواقع حتمية لا يُمكن الخروج منها. ومن الذي سجنني في هذا الموقع؟ إنه الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب. فهي تعلو ولا يُعلى عليها. إنها هي التي تصنّف الناس أو مثقفي الشعوب الأخرى، ولا يستطيع أحد أن يصنّفها... إنها السيدة المتعالية التي تتحدث بضمير الشخص الأول وتضع الآخر على مسافة معقولة منها لكي تستجوبه وتحكم عليه. فهي التي تسأله وهو لا يحق له أن يسألها...

يقولون لي مستغربين أو مدهوشين: كيف يُمكن لشخص مسلم مثلك أن يتحدث بهذه الطريقة؟ يا له من شيء رائع وباعث على الأمل أن نسمع مسلماً ليبرالياً أو متحرراً مثلك! ولكن لا يُمكن أن تحظى بصفة تمثيلية في بلادك أو بين أبناء دينك. فخطابك (أو كلامك) يمشي على عكس التيار أو عكس «الإسلام». كيف يُمكن لشخص مثلك أن يوجد في العالم الإسلامي؟! أنت حتماً منشقّ عن طائفتك أو أبناء دينك. كيف ينظرون إليك؟ كيف يقيّمونك؟ ألستَ معزولاً ومنبوذاً من قِبَلِ جماعتك؟ يا لها من

(*) المقصود بأن الإنسان سجين موقعه الطبقي الذي لا يمكنه أن يخرج عنه أو يتجاوزه مهما حاول. وهذا هو موقف الحتمية الذي كانت تنادي به الماركسية الأرثوذكسية أو الدوغمائية. ومن الواضح أن أركون ينتقده ويتهكّم عليه.

شجاعة! أنت حتماً مهدّد بالتصفية الجسدية!..

أو يقولون لي بشكل معاكس وانتقادي: ما الذي تفعله؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل. أنت لم تأتِ بشيء جديد. كل ما تفعله شيء تافه، مللنا منه، عفا عليه الزمن. اذهب وصدّر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك، فلا ريب في أنهم بحاجة إليها. أمّا نحن فقد تجاوزناها منذ عدة قرون. فأنتم لم تشهدوا الحداثة ولم تعرفوها. بالإضافة إلى ذلك نودّ أن نقول لك ما يلي: نلمح من كلامك وشروحاتك أنك غريب على عصر التنوير الذي تُظهر تعلُّقك به شكلياً، ولكنك في الواقع تعاديه أو تهاجمه باسم دينك. والدليل على ذلك تفريقك الماكر بين العلمانية/ والعلمانوية (أي: laïcisme/ laıcité). فأنت لم تصنع هذا التمييز المصطلحي إلاّ لكي تقضي على فكرة العلمانية من أساسها. في الواقع، إنك معادٍ لهذه القيمة الأساسية المؤسّسة لحضارتنا...

أو يقولون لي أيضاً: أنت تستمتع كثيراً بالمجردات والتجريدات على مستوى الأفكار والمصطلحات. فمثلاً أنت تريد أن توهمنا بأنه توجد نزعة إنسيّة أو إنسانية في الإسلام. وأنت تتحدّث عن وجود عقل إسلامي خاص بدينك فقط. وكل ذلك من أجل أن تبرهن بطريقة علمية مزيفة على تلك العقيدة القائلة بالصحة الإلهية للقرآن. وهي عقيدة لاهوتية خاصة بالمسلمين وليست عقيدة علمية. ولكنك تحاول أن تسبغ عليها الصبغة العلمية عن طريق مصطلحاتك التجريدية العويصة التي تخترعها لهذا الغرض. إنك تفعل ذلك في الواقع لكي تبرهن على التفوّق اللاهوتي والفلسفي للإسلام على بقية الأديان. وأنت تنتحل كانط أو تسرقه إذ تتحدّث عن نقد العقل الإسلامي (على غرار **نقد العقل الخالص**، أو **نقد العقل العملي**...). إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق. فالواقع أنه لا يوجد عقل إسلامي، كما أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي (ولكنّي لم أسمعهم قط يقولون بأنه لا يوجد عقل ماركسي، أو هيغلي، أو ديكارتي... وهذا دليل على أن التضاد الحاصل هو بين العقل الديني/ والعقل العلمانوي لا العلماني. وهكذا يرفضون إقامة مناقشة سيكولوجية وفلسفية حول مكانة العقل والعقول). ثم يردفون قائلين في انتقاداتهم لي: هناك عقل واحد في التاريخ: هو العقل السيد، المستقل، النقدي، الذي بلوره فلاسفة التنوير وورّثونا إياه. وما عداه فأباطيل وثرثرات. ثم أين هو هذا النقد المزعوم الذي تتحدّث عنه، نقصد: نقد العقل الإسلامي؟ إننا لا نراه ولا نجده. فهل بلورت بشكل صريح

كيفيّة تحرّر النساء المسلمات من القانون القرآني أو من الشريعة؟ هل تجرأت على التحدّث عن ذلك؟ هل دعوت إلى إلغاء الجهاد (أو الحرب المقدسة) ضد الكفّار؟ هل دعوت إلى مشروعية بناء كنائس في المملكة العربية السعودية كما نقبل نحن الأوروبيين ببناء مساجد في فرنسا وهولندا وألمانيا.. إلخ؟ أين هو نقد العقل الإسلامي الذي تتحدث عنه؟ إنه مجرد كلام ليس إلاّ.

لطالما سمعت هذه الانتقادات في شتى العواصم الأوروبية أو الغربية. لطالما واجهتني في باريس، وستراسبورغ، وبرلين، وهامبورغ، وبوخوم، وأمستردام، وروتردام، وأوتريخت، وليبج، وبروكسيل، وغاند، وأكسفورد، وكامبردج، ولندن، وروما، وسبوليت، ونابولي، وتورينو، وكوبنهاغن، وأوسلو، وستوكهولم، وموسكو، ومدريد، وطليطلة، وبوسطن، وبرنستون، وهارفارد، ودنفر، وبلومنغتون، وأوستن.. إلخ. في كل مكان أذهب إليه في الغرب أو الجامعات الغربية، أسمع التعليقات نفسها والانتقادات إياها. هذا يعني أن هناك إطاراً واحداً للتصوّر والإدراك في كل الغرب. هناك خطاب جماعي جبار ومشترك لدى الجميع، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام. هناك كليشيهات واحدة ومشتركة. وعندما أقول مشتركة، فإني لا أقصد فقط الفئات الشعبية وإنما أيضاً الفئات الأكثر ثقافة ورقياً، ثم قسماً لا بأس به من زملائي المختصّين بالدراسات الإسلامية (أي المستشرقين).

فإذا كانت جميع الفئات الاجتماعية ـ الثقافية في الغرب تحمل النظرة ذاتها تجاه الإسلام وتراثه، فإننا نستنتج واحداً من شيئين: إمّا أن الدراسات الاستشراقية محرِّرة للعقول ولكنها لا تصل إلاّ إلى فئة قليلة جداً من المواطنين الأوروبيين أو الغربيين، وإمّا أنها تجيء لكي تدعّم وتؤبّد الصورة الخاطئة عن الإسلام لدى هؤلاء المواطنين بالذات. ربما كانت برامج التعليم السائدة في المدارس الثانوية والجامعات الغربية مسؤولة أيضاً عن هذا الوضع. فهم يدرّسون تاريخ الفلسفة ولكنهم يحذفون تدريس اللاهوت الديني من أجل احترام العلمنة (أو تصوّر معيّن عن العلمنة أدعوه أنا بالعلمانوية المتطرفة وليس بالعلمنة الصحيحة أو المنفتحة). نقول ذلك ونحن نعلم أن تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن تاريخ اللاهوت الديني منذ أقدم العصور(*). ولذا، فلكي

(*) أصبح الفرنسيون أنفسهم يدعون الآن إلى توسيع العلمنة وإدخال مادة تاريخ الأديان المقارن إلى المدارس والجامعات. وذلك لأن تدريس الأديان محذوف كلياً من المدرسة العامّة الفرنسية، وأولها الدين المسيحي ذاته. ولذا أصبح الطالب الفرنسي يجهل كل شيء تقريباً عن المرجعيات الدينية اللهمّ إلاّ إذا كان أهله أغنياء وأدخلوه إلى المدارس الخاصّة. وهذا الحذف كان بحجة محاربة التمييز الطائفي أو المذهبي الذي عانت منه فرنسا.

يفهم الطالب الأمور بشكل صحيح، ينبغي أن يُتاح له الاطلاع على التاريخ المقارن لأنظمة الفكر اللاهوتي. وهذا يفترض بالمدارس والجامعات الأوروبية أن تقبل بإدخال تدريس تاريخ الأديان المقارن (أي تاريخ المسيحية، واليهودية، والإسلام، والبوذية...). فعن طريق المقارنة تتوضح الأشياء، وليس عن طريق تدريس دين واحد فقط والانغلاق الدوغمائي داخل جدرانه. إذا لم يفعل المسؤولون عن برامج التعليم ذلك، فإنهم سوف يُساهمون في تعميم الجهل بالظاهرة الدينية. بل وسوف يرسّخون ذلك التصوّر السلبي والاحتقاري عن الأديان بشكل عام وعن الإسلام بشكل خاص(*) (كان غاستون باشلار يتحدث عن ضرورة تدمير المعرفة الخاطئة أو تفكيكها قبل تأسيس المعرفة الصحيحة. وهذا المبدأ الابستمولوجي الهامّ ينطبق على موضوع دراستنا أيضاً).

وفي الوقت الذي نجد أنفسنا فيه، نحن المثقفين المهاجرين، مسجونين داخل قمقم إسلامي في الغرب ونرى أن مصيرنا هو التهميش والإحباط، في هذا الوقت بالذات نجد نظراءنا العائشين في أرض الإسلام يواجهون العراقيل الثقافية التي لا تقلّ خطورةً وأهميةً. بل إنهم يواجهون موقفاً عدائياً أشدّ صعوبة لأنه يتمثّل بالتكفير والملاحقات القضائية على الكتب والمنشورات ثم بالسجن وأحياناً بالتصفية الجسدية (الاغتيالات). هذا هو مصير المثقفين النقديين في العديد من البلدان العربية والإسلامية. وهنا نجد أن المثقف مضطر لممارسة الرقابة الذاتية على نفسه وعلى كتاباته. كما أنه مضطر لاتباع استراتيجيات الاندماج في الخط السائد وتقديم التنازلات، بل وحتى التخلّي عن خطه النقدي الحرّ في التفكير والكتابة(**).

هناك عدّة حلول تتناسب مع عدّة أنماط مختلفة من المثقفين. ولكن المثقف الأكثر شيوعاً في البلدان العربية والإسلامية هو ذلك الذي يقبل بتبنّي الخيارات الأيديولوجية الأساسية للنظام السياسي القائم، كما ويقبل بالاتجاهات الأكثر أرثوذكسية

(*) كان الفيلسوف المعروف بول ريكور قد استغرب مؤخراً في مقابلة مع جريدة اللوموند كيف تُدرّس للطالب الفرنسي مادة تاريخ الأديان القديمة والأساطير اليونانية والمصرية ويمنع تدريس تاريخ الدين المسيحي مثلاً أو اليهودي أو الإسلامي... في الواقع إن ما يدعو إليه أركون وريكور ليس التعليم المذهبي أو الشعائري الطقسي للأديان، وإنما الأديان كأنظمة فكرية ولاهوتية سيطرت على البشرية الأوروبية طيلة قرون عديدة ولا تزال تسيطر على البشرية الإسلامية حتى اليوم. وإذن، فإن هذا التعليم الجديد لن يقوّي النزعة الطائفية لدى الطلاب على عكس ما يخشاه العلمانيون. لماذا؟ لأنه سيتمّ بطريقة تاريخية علمية، لا تبجيلية تقليدية...

(**) فالمثقف إنسان أيضاً وهو يريد أن يعيش مثله مثل بقية البشر. فقد يكون له أطفال وعائلة، وهو يريد تربيتهم والمحافظة عليهم. وبالتالي فإنه يستطيع أن يتحمل الضغوط إلى حد ما فقط...

للتديُّن السائد. عندما يقبل المثقف بكل ذلك فإنه يستطيع أن يتوصل إلى أعلى الوظائف والمراتب، بل ويُصبح محسوداً من قِبَلِ الآخرين ومرهوب الجانب وأحياناً محترماً إذا لم يتخلَّ كلّياً عن الوظيفة النقدية (أو الجانب النقدي من العمل الثقافي). ويمكنه أن يحصل على شهرة سهلة إذا ما دافع عن إسلام تحديثي، متسامح، محرِّر، محبِّذ لحقوق الإنسان والديمقراطية، ولكن عن طريق **نزع الصبغة التاريخية** عن هذه القيم المرغوبة في المجتمعات العربية والإسلامية(*). قُلت مرغوبة، ولكن لم يُفكَّر فيها بعد بشكل جدي من قِبَلِ المثقفين المسلمين، ولم تمتلك بعد القواعد الاجتماعية والثقافية على أرض الواقع، هذه القواعد التي هي وحدها القادرة على موازنة القطب الأصولي الذي يجذب الآن بشكل أقوى المخيال الاجتماعي للبشر. وهكذا يُشكّل هذا المثقف عن نفسه صورة لامعة وبرّاقة لدى الطبقات الوسطى، صورة المدافع الفعّال والتحديثي عن الإسلام الحقيقي في مواجهة خصومه الذين يريدون تشويهه. بل ويُمكن لهذا المثقف عندئذ أن يتقرّب من الخطاب الأصولي من أجل توسيع قاعدته الاجتماعية. ولكن ذلك يحصل عادةً على حساب مصداقيته الفكرية(**).

وأما أساتذة الجامعات الذين يتزايد عددهم باستمرار في البلدان العربية والإسلامية، فهم يمتلكون نوعاً من الخبرة في مجالاتهم الخاصة ويميلون إلى تجسيد الوظيفة الأكاديمية كما درسها عالِم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو. إنهم يُشكّلون بذلك نوعاً من الخبراء الأكاديميين المبتعدين قليلاً أو كثيراً عن الساحة السياسية، اللهمّ إلاّ إذا أُتيحت لهم الفرصة لكي يلتحقوا بنموذج المثقف الرسمي الذي ذكرناه آنفاً. في هذه الفئة بالذات يظهر المثقفون الذين يجهرون صراحةً بإيمانهم ويعبّرون عنه بطريقة نقدية مملاة عليهم من قِبَلِ الهاجس الروحي والأخلاقي أكثر مما هي مملاة عن طريق الالتزامات الفكرية لعقل لا يتراجع عن ممارسة مسؤوليته حتى في المجال الذي يدعوه اللاهوتيون (أو الفقهاء) بالوحي. ولا أقصد بذلك بأنه يمكن لهذا العقل أو ينبغي عليه

(*) يقصد أركون ذلك التيار الأيديولوجي أو التبجيلي الذي يزعم أن الإسلام قد عرف كل هذه القيم الحديثة قبل ظهورها في الغرب بزمن طويل. وهذا نوع من الإسقاط، أي إسقاط مفاهيم الحداثة على الماضي القديم الذي ما كان يعرفها ولا يضيره أنه لم يعرفها. وهكذا تنزع الصبغة التاريخية عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بسبب هذا الخلط.

(**) حاول بعض المثقفين العرب في الآونة الأخيرة التقرّب من التيار الأصولي خصوصاً بعد أن ازدادت شعبيته في الشارع. ولكنهم أخذوا يتراجعون عن هذا الموقف بعد أن أحسّوا بأن الأصولية قد ضعفت موجتها... هذا النوع من الانتهازية الفكرية موجود في كل المجتمعات، وهو أسهل من الثبات على المبدأ أو على خط واحد عريض في الفكر والحفر عميقاً فيه. ولكن «الزبد يذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»...

أن يملي حلّه (أو رأيه) على الإيمان. ولكن ما يستطيع هذا العقل أن يقوله انطلاقاً من آخر ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع من بحوث ينبغي أن يصغي إليه الإيمان أو يهضمه.

هذا ما يحصل مثلاً في الفكر المسيحي السائد في المجتمعات الأوروبية (أو الغربية) الديمقراطية(*). إنه يحصل على الرغم من كل المقاومات المحتومة التي لا يُمكن تلافيها في هذا المجال الذي يشهد أكبر تفاعل بين الانفعالات الذاتية والعقائد الإيمانية العفوية من جهة / وبين الشروحات الموضوعية أو الاكتشافات أو المراجعات التي يقترحها العقل النقدي من جهة أخرى. في ما يخصّ المجال الإسلامي نُلاحظ أن عدد المثقفين النقديين الذين يقبلون بأن يوسّعوا إيمانهم ويدمجوا فيه كل التفنيدات التي فرضها التاريخ على كل أنظمة العقائد / واللاعقائد هو نادر جداً. يُضاف إلى ذلك أن هؤلاء المثقفين النادرين مكسوفون من قِبَلِ رجال الدين ذوي العدد الكبير والسلطات (أو الصلاحيات) القوية والمتعددة. وما انفكت سلطات رجال الدين تتزايد وتتعاظم من أجل تلبية وظيفة مزدوجة. تتمثّل هذه الوظيفة أولاً في تقديم المشروعية لأنظمة سياسية خالية من المشروعية أو تعاني من نقصٍ موجع في المشروعية(**). وتتمثّل ثانياً في تقديم الأمل للطبقات الاجتماعية البائسة أو الجماهير الجائعة التي لا تملك شيئاً يُذكر(***).

طبعاً، إن مسألة الانتماء إلى الإسلام شيء محسوم ولا يُناقش بالنسبة لكل أنماط

(*) يقصد أركون بذلك أن الإيمان يتوسّع في الغرب كلما توسعت اكتشافات العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل وحتى العلوم الفيزيائية والبيولوجية. وهكذا يتوصلون إلى إيمان رحب بمستوى العصر، إيمان ما بعد العلم لا ما قبله، أو ما بعد التنوير لا ما قبله. وشتّان بين كلا النوعين من الإيمان.

(**) بما أنه لا توجد انتخابات ديمقراطية أو حرة في معظم البلدان العربية والإسلامية، فإن النظام السياسي لا يستطيع أن يستمد مشروعيته من الشعب (لأنه غير موجود)، وإنما من الهيبة الوحيدة الموجودة: هيبة رجال الدين. ولذلك فإن فتاواهم هي التي تخلع المشروعية على النظام. ولكن انضافت إليهم الآن «فتاوى» المثقفين الحديثين، وإنْ كانوا لا يزالون أقلّ أهمية ووزناً من رجال الدين الذين يتمتعون بمشروعية تاريخية صلبة. ولكن على الرغم من ذلك فإن الأنظمة تتنافس على المثقفين وتحاول استمالتهم إلى صفّها عن طريق المؤتمرات وتقديم الامتيازات المادية والمعنوية. وما دامت المشروعية لم تنزل من السماء إلى الأرض، فإن الأمور سوف تستمر على هذا النحو. بمعنى آخر ينبغي أن تحل مشروعية الشعب أو التصويت الحر للشعب محل المشروعية اللاهوتية القديمة. عندئذ يُمكننا القول بأننا دخلنا في المرحلة الديمقراطية الحديثة حقاً.

(***) أحد أسباب ازدهار الحركات الأصولية يعود إلى هذا العامل: عامل الجوع والفقر والحرمان وانسداد الآفاق. ولكن هناك أسباب أخرى بالطبع، منها: انعدام فكر نقدي جديد حول التراث الديني، ثم انهيار مصداقية التيارات الأيديولوجية السابقة التي سيطرت على الساحة في الخمسينات والستينات وحتى أوائل السبعينات كالتيار القومي، والتيار الماركسي خصوصاً.

المثقفين الذين استعرضناهم حتى الآن. فجميعهم خاضعون لهذه المرجعية العليا، اللهمّ إلاّ إذا أشار حرّاس الأرثوذكسية(*) بالبنان إلى بعض الكتابات أو المواقف أو التصريحات واعتبروها خارجة على الدين أو منتهكة للحدود المقدسة أو للموضوعات المحرّمة لدين الحق. وإذا ما حصل ذلك فإن وسائل الإعلام الغربية سرعان ما تهتم بالحادثة وتثير الضجة حول اضطهاد الفكر في أرض الإسلام. وهكذا تنتشر في الرأي العام الغربي فكرة أن المثقف الذي يولد في بيئة إسلامية لا يُمكنه أن يخرج على طائفته بدون عقاب(**). إنه مضطر لأن يتبعها في كل عقائدها وطقوسها الأساسية. ولكن إذا كان صحيحاً أن المثقف لا يستطيع أن ينفصل عن التضامن مع مجتمعه أو أمته المجبولة بالظاهرة الإسلامية، فإن بإمكانه أن يقتنص أكبر حدّ ممكن من الاستقلالية الفكرية بالقياس إلى الإيمان الديني أياً يكن، ثم بالقياس إلى المواقع الأيديولوجية أياً تكن (يُلاحظ القارىء أني استخدمت مصطلح الظاهرة الإسلامية ولم أستخدم مصطلح الإسلام. فهما شيئان مختلفان لا متطابقان على عكس ما يتوهم البشر). لماذا يستطيع أن يكتسب هذه الاستقلالية؟ لأن مكانة المثقف تتحدّد طبقاً لدرجة الاستقلالية المتحقّقة عن طريق الخيار الابستمولوجي(***). فإذا أراد المثقف أن يكون حرّاً في البحث، فما عليه إلاّ أن يلتزم بالقواعد الابستمولوجية للبحث العلمي.

إن كل تدريسي الجامعي الذي تشهد عليه أجيال متتالية من الطلبة، وكل كتاباتي تحمل آثار النضال المستمر والدؤوب من أجل المحافظة على الاستقلالية الفكرية. لقد

(*) يقصد أركون بحراس الأرثوذكسية الأشداء كبار علماء الدين الذين يراقبون أي انحراف ولو بسيط عن العقيدة. وهم الذين يأمرون بمصادرة هذا الكتاب أو ذاك، هذه الرواية أو تلك. إنهم يشبهون محاكم التفتيش التي عانت منها أوروبا طيلة عدّة قرون.

(**) هذه النظرة الحتمية تتحوّل أحياناً إلى حد العنصرية. فبما أنك عربي أو مسلم، فإنك كذا، وليس كذا... لكأن المسلم استثناء على بقية شعوب الأرض! يحتجّ أركون على هذه النظرة الحتمية التي تسجن المسلم في خصوصية معيّنة لا يمكنه تجاوزها مهما حاول. ولكن التجربة التاريخية تثبت لنا أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد. فالمثقف المسيحي كان يؤدّي كل طقوس دينه حتى القرن التاسع عشر ثم تحرّر منها بعد الثورة التنويرية والثورة الصناعية التي قلبت العلاقات الاجتماعية في المجتمع وقلبت الرؤيا القروسطية للعالم. وقُلْ الأمر نفسه عن المثقف المسلم الذي أخذ يتعرّض للهزّة نفسها بعد أن ابتدأت الحداثة تدخل إلى مجتمعه. وإذن فلا فرق بين مسلم ومسيحي في ما يخصّ هذه النقطة.

(***) ولكن أركون لا يجهل أن الاستقلالية ليست عملية سهلة وليست مسألة خيار ابستمولوجي فقط. فالمثقف الذي يعيش في فرنسا ويكتب بالفرنسية عن الإسلام، هو غير المثقف الذي يعيش في القاهرة مثلاً ويكتب بالعربية عن الموضوع نفسه. الأول يتمتع بحرية كبيرة لا يتمتع بها الثاني الذي يخشى على منصبه أو لقمة عيشه إذا ما انحرف ولو شعرة واحدة عن «الطريق المستقيم»، أي ما يسمّيه أركون بالأرثوذكسية.

حاولت دائماً أن أحافظ على **العلاقة النقدية** في ما يخصّ كل موضوع أتطرق إليه أو أدرسه. لقد طبّقت المنهج النقدي - لا الامتثالي ولا التقليدي المكرور - حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة. وطبّقته على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي. هذا ما فعلته أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر. وهذا ما لا أزال مستمراً في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته بما فيها الظاهرة القرآنية، بل وأوّلها **الظاهرة القرآنية**(*).

كنتُ سأشعر بالامتنان الشديد نحو الباحث الأوروبي أو الغربي لو أنه أخذ بعين الاعتبار هذه الحيثيات المتعلّقة بمساري الفكري. كنتُ سأشكره لو أنه عرف كيف يميّز بين تضامن الباحث مع القدر التاريخي لشعبه أو أمته / وبين الانتماء الديني أو الأيديولوجي. ولكن القيام بذلك يفترض امتلاك منهجية تحليلية دقيقة لا يمتلكها بعضهم للأسف. فلا يمكن الحكم على كتاباتي إذا ما نُزعت من سياقها وحيثياتها التي كُتبت فيها. ينبغي وضع كل دراسة ضمن سياقها التاريخي في الزمان والمكان، كما وينبغي الأخذ بعين الاعتبار إخلاصي المتواصل للابستمولوجيا التاريخية والنقدية. ولكن بدلاً من أن يفعل بعضهم ذلك فإنهم يشغلون أنفسهم بالتذكير المتحيّز جداً والمنزوع عن سياقه لما حصل لي بعد اندلاع قضية سلمان رشدي(**)... ومن المعروف أنّي تعرّضت آنذاك - بسبب الموقف الذي اتخذته - لهجوم أيديولوجي عنيف من قِبَلِ وسائل الإعلام الغربية وبعض المثقفين الأوروبيين أو العرب. ولكنهم لا يذكّرون بكل ذلك. بل إن بعضهم يزعم أني أقوّي الأصولية بكتاباتي! هذا مع العلم

(*) يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني le fait coranique، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث. المقصود أنه حدث لغوي وثقافي وديني يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية ولا يفهمها جيداً إلاّ من عاش في ذلك العصر أو درسه من الداخل. والحدث القرآني هو انبجاس لغوي رائع وأخّاذ ومفتوح على العديد من المعاني والدلالات لأنه يستخدم لغة رمزية مجازية في معظم الأحيان. ولذلك يميّز أركون بين الظاهرة القرآنية/ والظاهرة الإسلامية. فالثانية ليست إلاّ تجسيداً تاريخياً محسوساً للأولى. لقد حوّلتها من الحالة الرمزية المنفتحة إلى قوالب قسرية وقوانين تشريعية محدّدة لتلبية حاجات المجتمع في القرون الهجرية الأولى. وهكذا تحوّلت لغة القرآن الانبجاسية الرمزية إلى لغة نثرية أحادية المعنى بعد أن احتك الوحي بالتاريخ أو تجسّد تاريخياً وولّد الظاهرة الإسلامية.

(**) بعد اندلاع قضية سلمان رشدي اتخذ أركون موقفاً علنياً من خلال مقابلة أدلى بها لصحيفة اللوموند الفرنسية. وقد جرّت عليه تلك المقابلة الكثير من العناء والازعاج. فاتهمه المثقفون الفرنسيون بالأصولية أو بتأييد الأصوليين! وكذلك فعل بعض المثقفين العرب ممن قرأوا تصريحاته بشكل سريع. في الواقع، لقد دعا أركون في تلك المقابلة إلى أن يخضع التراث الإسلامي للمنهجية النقدية نفسها التي تعرّضت لها المسيحية في الغرب منذ القرن التاسع عشر. وهو يعتبر أن ذلك أمر محتوم ولا بد منه من أجل تحرير العقول. وهذا دليل على أنه لم يتخلّ عن منهجية الابستمولوجيا التاريخية أو النقدية كما زعم بعضهم أو خاف البعض الآخر.

أنّي أبحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث وذلك عن طريق التفكيك المنهجي، والتقدمي - التراجعي، لأُطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قِبَلِ الزمن والموضوعة بمنأى عن كل فكر نقدي. وما الذي يحرسها منه؟ ما يدعونه بالتراث الإسلامي العالي (انظر بهذا الصدد أوليفييه كارّيه).

هكذا نجد أنني أقف في كل مرة أمام استحالة التواصل بيني وبين المثقفين الأوروبيين، أو قُلْ قسماً كبيراً منهم. ولهذا السبب وضعت كعنوان ثانوي لهذه الدراسة: «التواصل المستحيل». إنّي لا أزال أعيش هذه الاستحالة منذ بداياتي الأولى في قريتي الصغيرة الواقعة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر وحتى اليوم (انظر بهذا الصدد مقطعاً من سيرتي الذاتية: «مع مولود معمري في تاوريرت ميمون»(*)). إن هذا التواصل المستحيل يعود إلى تلك الخصومة التاريخية القديمة التي حصلت بين ما يدعونه بالإسلام / والغرب. فقد صنعوا منهما قطبين للتضاد المستمر الذي لا يتوقف. وتمّت صناعة هذا التضاد لاهوتياً، وسياسياً وثقافياً ونفسياً منذ أن كانت قد حصلت الصدامات الأولى في المدينة بين النبي «المسلّح»(**) / وأهل الكتاب. وقد ابتدأ المؤرِّخون بالكاد يفكّكون هذا التضاد المزمن والمتراكم.

إن مشروعي في «نقد العقل الإسلامي» يُمثّل جزءاً لا يتجزأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقاً والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخاً واحداً فقط. فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضاً(***). إنّي أهدف إلى تجاوز المنهجية الوصفية أو

(*) يشير أركون هنا إلى المقالة الأولى والوحيدة التي يتحدّث فيها عن سيرته الشخصية. وقد نُشرت في كتاب جماعي بعنوان: **الأدب والظاهرة الشفهية في المغرب الكبير. تحية إلى مولود معمري**. والمقالة بعنوان: «مع مولود معمري في تاوريرت ميمون». وتاوريرت ميمون هي قريتهما المشتركة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر، M. ARKOUN: «Avec Mouloud Mammeri à Taourirt - Mimoun», *in: Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à Mouloud Mammeri*. Paris, L'Harmattan., 1993, pp. 17-23.

(**) يشير أركون هنا إلى العداء المزمن للإسلام ونبيِّه في الغرب منذ أقدم العصور وحتى اليوم. ومصطلح النبي المسلح من استخدام مكسيم رودنسون في كتابه عن النبي محمد. وهكذا يقارنون بين عنف محمد أو لجوئه للعنف والسلاح/ وبين ضعف يسوع ورفضه لأي عنف ولأي سلاح... لكأن الظروف في عهد يسوع هي نفسها في عهد محمد! ولكنهم يحاولون أن يربطوا بأي شكل بين الإسلام والعنف منذ البداية. لكأن العنف لم يُمارس في المسيحية أثناء الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش.. إلخ. ينبغي القول بأن بعض المؤرّخين الغربيين أصبحوا ينظرون إلى المسألة بطريقة موضوعية ويحاولون تفكيك شحنة الحقد التاريخي بين الطرفين عن طريق المناهج العلمية الحديثة.

(***) قد يستغرب بعض المثقفين العرب كيف يُمكن تفكيك التراث الأوروبي أو وضعه على قدم المساواة مع التراث العربي - الإسلامي. في الواقع، إن أركون لا يجهل المراحل المتقدمة الكبيرة التي قطعها التراث =

السردية هذا إنْ لم تكن التبجيلية أو النضالية ـ السياسية، والمتّبعة من قِبَلِ كتابة التاريخ في كلتا الجهتين. إنّي أسلّط أضواء المنهجية النقدية ـ التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية ـ الإسلامية كما في الجهة الأوروبية، المسيحية أولاً ثم العلمانية ثانياً. فالنقد يشمل كل المسار التاريخي وليس جزءاً منه فقط.

ولكن هنا أيضاً وعلى الرغم من كل تحذيراتي وتنبيهاتي وكتاباتي التطبيقية المتراكمة منذ زمن طويل لتجسيد المشروع عملياً، إلاّ أن المسلمين يظلّون مترددين ومعارضين للفكرة من أساسها. أقصد: إنهم لا يزالون يرفضون أن تُسلَّط أضواء النقد التاريخي على **العقل الإسلامي** ذاته(*). وفي الوقت نفسه نلاحظ أن المثقفين الغربيين، أو قسماً كبيراً منهم، يحاولون جاهدين التقليل من أهمية مشروعي، بل واعتباره تحصيل حاصل... إنهم لا يدركون مدى صعوبة هذا المشروع، وكم يكلّفني من تعب وعناء(**). فأنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطاءها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال المسيحي الأوروبي. وهذا يُساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية وليس فقط على التراث الأوروبي.

ولكن كيف ينظر الباحث الأوروبي إلى مثل هذا المشروع؟ إنه لا يرى فيه إلاّ بحثاً عن الأصالة الإسلامية من قِبَلِي! ومن المعلوم أن هذا البحث دائم التكرُّر في كل

= الأوروبي منذ ثلاثة أو أربعة قرون بالقياس إلى التراث الإسلامي. ولكنه يسمح لنفسه بانتقاد التراث الأوروبي من خلال تراكم تجربته التاريخية كما يفعل نقّاد الحداثة اليوم في أوروبا ذاتها. انظر نقد مدرسة فرانكفورت، أو نقد ميشيل فوكو للحداثة، أو نقد يورغين هابرماس، أو آلان تورين.. إلخ. وهكذا أصبح نقد الحداثة «موضة» في الفكر الأوروبي المعاصر، بل إنه يشكّل أهم مناقشة فلسفية في الأربعين سنة الأخيرة. ومحاولة أركون تندرج ضمن هذا الخط العريض من نقد الحداثة أو تراث الحداثة (فقد تحوّلت الحداثة بعد أن تراكمت لمدة ثلاثة قرون إلى تراث).. وكذلك نقد العقل المهيمن للغرب...

(*) من أصعب الصعاب أن يقبل المسلمون بمشروع أركون، أي بأن يصل النقد إلى المنطقة المقدسة والمحرّمة، منطقة التراث الديني الراسخ في أعماق الوعي منذ قرون وقرون. وسوف يقاومون هذا النقد بكل عنف وشراسة كما قاومه المسيحيون الأوروبيون طيلة مائتي سنة حتى أذعنوا أخيراً له. والغريب العجيب أنهم يقاومون شيئاً محرّراً لهم من الداخل، شيئاً سوف ينتج عنه خير عميم ربما.

(**) ينبغي القول بأن المثقف الأوروبي يتموضع داخل التراث الأوروبي ويتحدّث كأوروبي معاصر تجاوز المشكلة الدينية منذ فترة طويلة. ولهذا السبب يستسهل عمل أركون في نقد العقل الإسلامي. ولكنه لو تموضع داخل الوضع الإسلامي أو العربي الراهن لعرف مدى الصعوبة التي يلاقيها أركون. أو لو عاد في الزمن أربعمائة سنة إلى الوراء لعرف معنى العناء الذي لاقاه سلفه الأكبر إراسموس Erasme في نقد العقل الديني المسيحي.

تجليّات النزعة الإصلاحية الإسلامية. وكنت أنا شخصياً قد فسّرت حركة «الإصلاح»(*) بأنها عملية متكرّرة من الأسطرة والأدلجة لما كان الإسلام العباسي قد حوّره أصلاً وحوّله إلى لحظة تدشينية للإسلام بصفته «الدين الحق». كنت قد تحدثت عن هذه النزعة الإصلاحية منذ أن كُنت طالباً في جامعة الجزائر وقبل أن أجيء إلى فرنسا. فقد قدّمت بحثاً من أجل نيل دبلوم الدراسات العليا عام ١٩٥٤، وكان بعنوان: «الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين».

يورد مؤلّف الحكايات الأسطورية هذا المثل: «إن الصبر أو المثابرة وطول الوقت يحقّقان أكثر مما تحقّقه القوة أو الهيجان الغاضب». لنحاولْ إذن أن نصبر ونواصل عملنا في شرح مشروع نقد العقل الإسلامي وتبريره وخلع المشروعية عليه. ولكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي الحالي الذي تشهد فيه جميع المجتمعات الإسلامية صراعاً عنيفاً بين قوى الأصولية / وقوى العولمة (أو بين الجهاد الأصولي / والحداثة العالمية)(**).

عودة إلى مشروعنا في «نقد العقل الإسلامي»

عندما قدّمت هذه المشروع لأول مرة (عام ١٩٨٤)، لم أكن قد وصلت إلى هذا المستوى من المرارة والخيبة في ما يخصّ العلاقة مع الباحثين الغربيين. لم أكن قد توصّلت إلى استحالة التواصل التي تحدثت عنها آنفاً. كُنتُ لا أزال مؤمناً بإمكانية التواصل وواثقاً من الطاقات الإنسانية والعلمية الكبيرة المتوافرة في أوروبا. كُنتُ أعتقد بأن هذه الطاقات تقبل باستقبال الإسلام ودمجه داخل التراثات الأخرى من أجل تشكيل معرفة واسعة متعدّدة الاختصاصات أو تتجاوز الاختصاصات الضيّقة. لم تكن الحركة

(*) المقصود بالحركة الإصلاحية هنا العودة إلى زمن السلف الصالح وإصلاح الوضع المتردي للإسلام المعاصر من خلال هذه العودة إلى الوراء. ولكن أركون كمؤرّخ محترف لا يعتقد بإمكانية مثل هذه العودة التي تسيطر كالحلم الطوباوي على وعي ملايين المسلمين. بل ويعتبر ذلك نوعاً من الأسطرة والأدلجة. فكل الشعوب تخلع على أصولها الأولى حلّة بهية، مثالية، رائعة، لا تشوبها شائبة. والمسلمون ليسوا استثناء على القاعدة. ولكنهم لو عرفوا لحظة الأصول بشكل تاريخي لكفّوا عن الحلم بهذه العودة المستحيلة أصلاً. ويزيد من صعوبة التوصل إلى تاريخية الأصول هو أن المؤرّخين في العصر العباسي كانوا قد حوّلوها إلى صورة نموذجية مثالية تقديسية ونزعوا بالتالي الصبغة التاريخية عنها...

(**) يشير أركون إلى المعركة المستعرة حالياً بين الغرب/ والقوى الأصولية في العالمين العربي والإسلامي. وهي معركة ابتدأت منذ أن بدأ الخميني يدعو إلى محاربة «الشيطان الأكبر»، معتبراً أن الحل هو الإسلام. ولكن المشكلة هي أن الإسلام الذي يدعو إليه هو الإسلام التقليدي الذي لم يُحرّر بعد من أسر القرون. وهذا مخالف لنظرية أركون الذي يرى الحل في نقد العقل الإسلامي التقليدي وتوليد عقل جديد في الساحة الإسلامية.

الأصولية قد ظهرت بعد، ولم تكن ضغوطها السياسية والاجتماعية قد اتخذت الأشكال المأساوية المرعبة التي نشهدها في الجزائر منذ عام ١٩٨٨ بشكل خاص. فقد كان المجتمع الجزائري قبل ذلك يبدو منخرطاً في طريق الحداثة والتطوّر. وكان انخراطه من القوة بحيث أن أحداً لم يكن يتوقع أنه سوف يستسلم للظاهرة الأصولية بمثل هذه السهولة(*). كنا نتوقع أنه يستطيع أن يقاوم هذه الانحرافات الأيديولوجية التي لا تعرف العلوم الاجتماعية كيف تفسّرها أو تشرح أسبابها. في الواقع، إن الفشل السياسي لعدد كبير من الأنظمة بعد الاستقلال يُمثّل أيضاً فشلاً لهذه المجتمعات التي ظهرت فيها هذه الأنظمة. يُضاف إلى ذلك أن هذين الفشلين يدلاّن إمّا على استقالة العلوم الاجتماعية أمام هذه المشاكل المعقدة التي لم تستطع تشخيصها، وإمّا على النواقص النظرية لما كان بيير بورديو(**) قد انتقده تحت اسم **العقل السكولاستيكي**، وإمّا على كلا الشيئين معاً. وهذه الاستقالة فوّتت علينا فرصة تجاوز **العقل السكولاستيكي** المنشغل أكثر مما يجب بشجاراته الأكاديمية وبالمحافظة على امتيازاته التي اكتسبها داخل مؤسسات التعليم والبحث الجامعي. وهذا الانشغال هو الذي منع العلوم الاجتماعية الأوروبية من دراسة أوضاع تاريخية خارجة على نطاق اهتماماتها أو مصالحها المباشرة (أي أوضاع العالم الثالث أو المجتمعات المستعمَرة سابقاً).

إن الأدبيات الغزيرة التي أصدرها الباحثون الغربيون حول التجليّات السياسية للإسلام(***) منذ عام ١٩٧٠ تُعتبر مثالاً واضحاً على هذا الفقر النظري للعلوم

(*) يستغرب الكثيرون من المثقفين العرب كيف أمكن للظاهرة الأصولية أن تحتل الشارع بمثل هذه السرعة بعد أن مررنا بالمرحلة الليبرالية والقومية بل وحتى الماركسية! كيف يمكن أن نعود إلى الوراء؟! أعترف بأني شخصياً لم أكن من المستغربين. وكنت أشعر باستمرار أن حداثتنا الليبرالية أو القومية أو الماركسية ما كانت إلاّ قشرة سطحية تخفي تحتها مباشرة الطبقة التراثية العميقة والراسخة الجذور. ولذلك لم أُفاجأ باندلاع الظاهرة الأصولية وإنما اعتبرتها أمراً طبيعياً ومنطقياً. ولا يمكن تجاوز هذه الظاهرة إلاّ بعد المرور فيها، أي بعد القيام بأكبر عملية نقد تاريخي للتراث الإسلامي كله. . . وهذا ما يفعله أركون هنا.

(**) لا ينفك أركون يستشهد ببيير بورديو ويعتبره المرجعية العلمية العليا في ساحة العلوم الاجتماعية. وهو هنا يشير إلى كتابه الذي صدر مؤخراً في باريس بعنوان: **تأملات باسكالية** والذي سبق وصدّر أركون مبحثه هذا بمقتطف منه. ونفهم من العقل السكولاستيكي هنا العقل الأكاديمي الضيق المسيطر على أساتذة الجامعات الامتثاليين الذين يكتفون بتجميع المعلومات حول موضوع معيّن إلى ما لا نهاية دون أن يفكّروا بتفكيك هذا الموضوع أو بالحفر على جذوره الأولية لإضاءته من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل. والعقل السكولاستيكي هو العقل التكراري الاجتراري.

(***) يشير أركون هنا إلى كل تلك الكتب التي انتشرت في المكتبة الفرنسية تحت عنوان «الراديكالية الإسلامية»، أو «الأصولية الإسلامية»، أو «الإسلام حربٌ على الغرب». . إلخ. وهو يرى أنها ضعيفة علمياً ووصفية أكثر من اللزوم وليست تفكيكية أو تحليلية عميقة. ومعظمها كُتب بسرعة بعد انتشار الحركات الأصولية في =

الاجتماعية عندما تتنطّح لدراسة مجتمعات أخرى غير مجتمعات الغرب، أو خارجية على نطاقه التاريخي والمعرفي كما تشكّل منذ القرن الثامن عشر (أي الغرب العلماني الحديث). وليس هذا فقط، وإنما ينبغي أن نضيف إليه تلك الخصومة القديمة المزمنة الواقعة بين الغرب المسيحي/ وعالم الإسلام منذ القرون الوسطى. لا أريد أن أتوقف هنا عند الانتقادات التي وجُهت غالباً للاستشراق والتي هي معروفة من الجميع. فقد أصبحت متجاوزة الآن كلّياً. لماذا؟ لأن علوم الإنسان والمجتمع قد حلّت محلها وأصبحت تتحملّ مسؤوليات جديدة أمام قوى العولمة الكاسحة التي لا تُقاوم. إنّي أريد أن أطرح هذا السؤال على الباحثين الغربيين الذين اهتمّوا بدراسة الأصولية الإسلامية في السنوات الأخيرة: كيف يمكنهم ألا يروا أن عنف الأصولية السياسية (سواء أكانت مكسوّة بالغلاف الديني أم لا) ليس فقط مرتبطاً بعوامل داخلية غير مُسيطَر عليها، وإنما هو أيضاً يُمثّل رداً على القوى التفكيكية للعولمة المفروضة من قِبَلِ استراتيجيات التوسع الاقتصادي والتكنولوجي للقوى الكبرى؟ يحصل ذلك في الوقت الذي لا تستطيع فيه علوم الإنسان والمجتمع حتى أن تهدّىء من روع الناس عن طريق تقديم تفسيرات مطابقة وذات مصداقية للظاهرة... أقصد: لا تستطيع أن تهدىء من انتفاضتهم وشكوكهم ويأسهم في مجتمعات أعتقد أنها سوف تكون مستفيدة من ظاهرة العولمة(*).

إن الدراسات النقدية المجموعة في كتابي **نقد العقل الإسلامي**(**) كانت قد كُتبت بين عامي ١٩٧٦ و١٩٨٤. وبالتالي فهي تحمل الآثار المزدوجة لمناقشات تلك الفترة ولتوجّهات البحث العلمي التي كانت سائدة فيها. أقصد أنها كانت متأثرة بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علماء الألسنيات، والدلالات السيميائية، والنقد الأدبي، وعلماء الاجتماع، والأنتربولوجيا، والمؤرّخين. ولكي نفهم تلك الدراسات والمناخ الذي

= السبعينات لتلبية رغبات أو طلبات الجمهور الأوروبي. ولكن بعضها جاد نسبياً ويحتوي على معلومات لا بأس بها كأبحاث أوليفيه لوروا مثلاً.

(*) يقصد أركون أن العوامل الخارجية تُساهم في تفاقم الوضع وتردّيه داخل المجتمعات الإسلامية، وليس فقط العوامل الداخلية وتفشي البطالة والفقر وفساد الأنظمة الحاكمة.. إلخ. وإذن فالغرب مسؤول لأنه هو الذي يتحكّم بالاقتصاد العالمي والسياسة الدولية ووسائل الإعلام الكبرى.. إلخ، ويستطيع بالتالي أن يضغط في اتجاه الخير أو في اتجاه الشر. ونموّ الحركات الأصولية ليس غريباً على هذا الضغط الذي يمارسه الغرب على المنطقة. وللأسف فإن العولمة أو الحداثة لا تُستخدم دائماً في الطريق الصحيح، وإنما من أجل خدمة مصالح القوى الكبرى والشركات العالمية متعددة الجنسيات (انظر المبحث الخاص بالعولمة في هذا الكتاب، المبحث رقم ٣).

(**) الصادر بالفرنسية: M. Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

صدرت فيه، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الفرح الفكري الغامر والثقة العارمة السائدة آنذاك. وهذا ما أثارته فينا، نحن الباحثين الشباب آنذاك، تلك المناقشات والمناظرات الخصبة الجارية بين كبار أساتذة تلك الفترة(*). ولكننا أصبحنا الآن مدركين لنسبية نظرياتهم أكثر بعد أن ابتعد بنا الزمن عنهم. فالواقع أنهم ما كانوا متخلّصين (على عكس ما كنا نتوهم) من استراتيجيات السلطة والبحث عن الشهرة والارتفاع في سلّم المناصب الأكاديمية. ولكن لا يهمّ. فالمهمّة التي كانت ملقاة على عاتق أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون آنذاك كانت واضحة لا لبس فيها ولا غموض. كان ينبغي عليه أن يجيّش كل الإمكانيات الواعدة لعلوم الإنسان والمجتمع من أجل تجاوز الإطار الفكري العتيق والبالي لتاريخ الأفكار(**). ومن المعلوم أن المستشرقين كانوا مستمرّين في تطبيقه على دراسة الفكر الإسلامي. وهكذا نجد أننا بحاجة إلى توسيع منهجي ونظري لكي ندرس التراث الإسلامي والمجتمعات التي انتشر فيها بشكل صحيح. وبالإضافة إلى هذه التوسعة المنهجية والابستمولوجية، نحن مُطالبون بتلبية المطالب الجديدة للمجتمعات المغاربية (ونأخذها هنا كمثال)، ثم شيئاً فشيئاً مطالب المجتمعات «الإسلامية». من المعلوم أن المجتمعات المغاربية تحاول بلورة هويات قومية عن طريق الترقيع أو اللملمة من هنا وهناك. أقصد بالترقيع أخذ عناصر معيّنة من ماضٍ مجهول، ومن تراثات غير محدَّدة بشكل جيد، ومن التعلّق بدين طقسي جداً(***) وغير مفكَّر فيه حتى الآن (أي غير مفهوم وغير مدروس)، ثم

(*) يشير أركون إلى تلك المناقشات النظرية الكبرى التي شهدتها الساحة الباريسية أثناء صعود الموجة البنيوية. فقد اعتقد الباحثون أنهم توصلوا أخيراً إلى المفتاح السحري الذي سوف يحلّ كل المشاكل المعرفية دفعةً واحدةً. وقد استعرت المناظرات آنذاك بين أقطاب تلك المرحلة كليفي ستروس/ وبروديل، أو فوكو/ وسارتر، أو بارت/ وبيكار، وبشكل عام بين أتباع المنهجية البنيوية الحديثة/ وأتباع المنهجية القديمة التي كانت سائدة في السوربون.

(**) كانت ميزة الموجة البنيوية هي أنها خلّصت الباحثين من هيمنة منهجية تاريخ الأفكار التقليدي الذي كان سائداً في السوربون. وكان هذا التاريخ التقليدي يعتقد أن للأفكار حياةً خاصة وأنها تسبح فوق الواقع وفوق الأشياء، وأنه يكفي أن نسرد تاريخ العقائد الفكرية المتسلسلة عبر التاريخ لكي نفهم كل شيء. على هذه المنهجية المثالية أو التجريدية ثار البنيويون والماركسيون وعلماء الاجتماع وقالوا بأن الأفكار مشروطة بالواقع الاجتماعي وليست حرة أو مستقلة إلى الحدّ الذي نتوهمه. وبالتالي، فينبغي أن ندرس الفكر دائماً في علاقته مع الظروف المحيطة، أي مع البنى الاجتماعية والاقتصادية العميقة. من هنا جاء مصطلح البنيوية. ولكنْ هناك بالطبع فرق بين المنهجية البنيوية/ والموضة البنيوية.

(***) يقصد أركون بذلك أن الدين الإسلامي قد تحوّل إلى مجرد طقوس أو شعائر تؤدى بشكل تجريدي أو شكلاني مفرغ من الروح. وهذا ما حصل للمسيحية في الغرب وثار عليه مفكّرون كبار من أمثال إراسموس ولوثر وغيرهما. فالدين ليس فقط تأدية الشعائر بشكل حسابي أو رياضي - جيمناستيكي كما يحصل عادةً، =

أخيراً أخذ عناصر متفرّقة أو متشتتة من الحداثة. وهي عناصر عرضة للخلاف الشديد.

في كتاب **نقد العقل الإسلامي**، ثمة فصل بعنوان: «الفكر العربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي». يطرح هذا الفصل المكتوب عام ١٩٧٦ للمرة الأولى سؤالاً يهدف إلى إضاءة الفضاء المغاربي في أحد أبعاده التاريخية والأنتربولوجية. أقصد بأنّي حملت إلى ساحة الضوء هذا البُعد المطموس واللامفكَّر فيه حتى الآن أو الممنوع التفكير فيه. إن كل علم التاريخ العربي والكولونيالي الذي جاء بعده ثم بشكل أخصّ كل الخطابات القومية التي رافقت الاستقلال في الدول المغاربية الخمس، كلها حاولت طمس هذا البُعد أو إبقاءه في دائرة **اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه**(*). فهذه الدول التي تشكّلت بعد الاستقلال على هيئة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد» فرضت خطاً واحداً في التفكير وحذفت ما عداه. كل ما عداه أصبح مرمياً في دائرة اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه. أقول ذلك ونحن نعلم بأي دوغمائية وبأي ضمانة «علمية» راح خطاب التحرير الوطني ثم خطاب البناء الوطني الذي تلاه مباشرةً يعارضان الخطاب الكولونيالي في إنكاره لوجود أمة ليبية، أو تونسية، أو جزائرية، أو مغربية، أو موريتانية. فقد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هي عربية وإسلامية بشكل محض أو مطلق، ولا توجد فيها أي عناصر أخرى. ثم حصلت نقاشات كثيرة وصراعات لم تنتهِ بعد حول مسألة الهوية، ثم بشكل أخصّ حول التعريب ووظائف الدين في المجتمع. عندما تحدثت عن أنماط حضور الفكر العربي في البلاد المغاربية (أو في الغرب الإسلامي)، كُنتُ أريد أن ألفت الانتباه إلى الضرورة التالية: ينبغي أن نعطي حق الكلام للمؤرِّخين وعلماء الاجتماع والأنتربولوجيا من أجل تحديد الهوية بشكل واقعي وصحيح، مع الأخذ بعين الاعتبار كل العناصر (أو الفئات) الموجودة في المجتمع. ينبغي أن نعطيهم حق الكلام لكي يطرحوا أسئلة طُرحت بشكل سيء قبل

= وإنما هناك تواصل روحاني مع المطلق. وهذا ما قد يتحقق دون أن تؤدي الطقوس بالضرورة. فالرعشة الروحية أو الدينية قد تحصل لك في أي مكان...

(*) هذان المصطلحان هما من أهم المصطلحات التي يستخدمها أركون لسبب بسيط، هو أن معظم الأشياء يستحيل التفكير فيها في المجتمعات المغلقة أو المكبوتة منذ زمن طويل كمجتمعاتنا. كل الموضوعات محرّمة، وكل المسائل ممنوعة تقريباً، وبخاصة المسائل التي تخصّ الدين أو الجنس أو السياسة. فالمثقف يخشى على لقمة عيشه أو على منصبه إذا ما تعرّض لها. واللامفكَّر فيه هو ما لم يخطر على البال بعد. وأما المستحيل التفكير فيه فهو ما يُمنع منعاً باتاً التفكير فيه في لحظة معيّنة من لحظات التاريخ. ولكن قد تجيء لحظة لاحقة يصبح التفكير فيه أمراً ممكناً. بل ويستغرب الناس كيف أنه كان محرّماً على التفكير فيما مضى...

الاستقلال أو لم تُطرح على الإطلاق. بل ليس فقط لكي يطرحوها وإنما لكي يجيبوا عنها ويحلّوها.

لا ريب في أن أصحاب القرار السياسي لا يستطيعون أن ينتظروا نتائج البحث العلمي لكي يتخذوا قراراتهم على أساسها. فالبحوث العلمية الجادّة طويلة الأمد، ونتائجها غير مضمونة دائماً. ولكن كان يُمكننا أن ننتظر منهم أن يدعموا التوجّه الجديد في البحث العلمي، هذا التوجه الذي يؤدي إلى بلورة برامج وأولويات وتساؤلات أكثر تلاؤماً مع حاجات المغرب الكبير المستقلّ. أقصد حاجاته القديمة والجديدة. فهذا كل ما نأمله منهم.

من الواضح أن كل تاريخ الفضاء المغاربي (وكل تاريخ المجتمعات البشرية بشكل عام) مُهَيْمَن عليه من قِبَلِ ما كنت قد دعوته **بجدلية القوى المركزية والقوى الهامشية (أو الأطراف)**. وهذا ما كُنت قد برهنت عليه في دراسات عديدة سابقة. ولكن الخطابات والسياسات القومية الضيّقة ترسّخ وتقوّي هذا التضاد بين القوى المركزية والقوى الهامشية، وذلك لمصلحة القوى المركزية بالطبع. إنها تطبّق هذه السياسة المغامرة والعنيدة والإكراهية من أجل تحقيق الوحدة المركزية بأسرع وقت ممكن، أقصد: الوحدة المركزية للدول المحدَّدة تعسفياً على غرار النموذج اليعقوبي الفرنسي(*). إذ أقول هذا الكلام فإني لا أهدف إلى الاعتراض على النموذج السياسي الذي اختارته الدول المغاربية، ولا حتى على الوسائل التي اتبعتها لتحقيقه. **وإنما أهدف، أولاً وقبل كل شيء، إلى تعرية آليات الفكر والممارسة السياسية المتّبعة في المغرب الكبير منذ الاستقلال. إنّي أهدف إلى الكشف عن التوجّهات المعرفية الضمنية أو المطموسة واللامفكّر فيها للفكر والسياسة اللذين سادا بعد الاستقلال.**

قد يعترض عليّ أحدهم قائلاً: إن إخضاع الممارسة السياسية المتعلّقة بالبناء القومي (أو الوطني) لتوجّهات معرفية مفكّر فيها جيداً ومسبقاً، أو على الأقل مطروحة على المناقشة الديمقراطية للمواطنين، يُشكّل نظرة طوباوية أفلاطونية قديمة. فما هكذا

(*) النموذج اليعقوبي الفرنسي هو ذلك النموذج الذي وحّد كل الأقاليم الفرنسية المختلفة في لغاتها ولهجاتها حول العاصمة باريس. وقد همّش لغات الأقاليم البعيدة وقضى عليها لصالح لغة التوحيد المركزية، أي: اللغة الفرنسية. وهكذا تمّ تهميش لغة البريتاني، والباسكيين، ومنطقة كورسيكا.. إلخ. وظلت هذه الأقليات تطالب لفترة طويلة بالمحافظة على لغاتها، ولكن الفرنسية انتصرت في نهاية المطاف. هكذا نجد أن صراع القوة المركزية والقوى الهامشية انتهى بانتصار القوة المركزية. وكلمة جدلية هنا تعني صراع، والصراع أساس الحركة والوجود كما برهن هيغل.

يحصل البناء القومي من الناحية العملية المحسوسة. صحيح. ولكن الشيء الذي نلاحظه هو أن هذه النزعة الطوباوية أخذت تولد من جديد، وبقوة، حتى في الديمقراطيات الغربية المتقدّمة المبنيّة على نماذج سياسية شديدة الاختلاف كفرنسا وإسبانيا وبريطانيا. لنلقِ هنا نظرة واحدة على ما يحصل في كاتالونيا، واسكوتلندا، وبلاد الغال. وهي جميعها مناطق تطالب باستقلالها الذاتي عن إسبانيا أو بريطانيا. من يستطيع أن يزعم اليوم بأن الأحداث المأساوية التي تحصل في الجزائر حالياً لا علاقة لها بالسياسة التي اتبعت بعد الاستقلال؟ أقصد تلك السياسة المغامرة والقسرية التي اعتقدت أن بإمكانها تشكيل أمة مركزية استيهامية أو خيالية، ضاربةً عرض الحائط بالتاريخ الواقعي للجزائر. أقصد بذلك أنها أهملت المصادر (أو الثروات) البشرية والثقافية واللغوية والاقتصادية والبيئية لمجتمع جزائري تعدّدي، ديناميكي، واثق من مستقبله ومصيره. وهو مجتمع كان مخترقاً من قِبَلِ الحداثة، أو سائراً في طريق الحداثة، وإنْ كانت حداثة بدائية أضعفتها الفترة الاستعمارية. لقد أهملوا تعدّدية المجتمع الجزائري، وأرادوا فرض وحدة اصطناعية من فوق، فكان ما كان من فشل أو انفجار.

ما الذي نريد أن نتوصل إليه بعد كل ذلك؟ نريد أن نقول ما يلي: ينبغي على الجزائر وعلى جاراتها أن تفكّر بالحداثة ليس فقط عن طريق استيراد التكنولوجيا المعقدة من أجل التصنيع، وإنما أيضاً عن طريق التفكير بشيء آخر أهمّ وأعمق. ينبغي عليها للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي أن تعيد التفكير بالظاهرة الدينية. ينبغي أن تطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذرياً عما سبق. وبعد أن تقوم بذلك يُمكنها أن تكتشف الآفاق الفكرية والمحدوديات المعرفية للثقافة العربية وللّغة العربية التي هي وسيلتها الناقلة. لماذا أقول ذلك؟ لأن **الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية ـ الإسلامية** لم تتوصل سياسياً في المغرب الكبير إلى مرتبة ووظائف المكوّنات الرسمية للهويات الخمس القومية إلاّ بعد الاستقلال (أي بين عامي ١٩٥٦ و١٩٦٢). يُضاف إلى ذلك أن هذه الدول المغاربية الخمس غيورة على خصوصياتها المحلية(*). لا ريب في أن الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية ـ الإسلامية كانت موجودة في تعبيرات الفئات الاجتماعية المغاربية قبل التدخل الاستعماري بزمن طويل. ولكن مختلف

(*) بمعنى أن التوانسة حريصون على تونسيتهم، والمغاربة على مغربيتهم، والجزائريين على جزائريتهم... وكل دولة تفتخر بخصوصيتها الوطنية وإن كانت تشعر بالانتماء إلى فضاء أوسع هو الفضاء المغاربي ثم الفضاء العربي ـ الإسلامي.

السلالات المالكة التي تعاقبت على المغرب بعد دخول الظاهرة العربية والإسلامية لم تمتلك قط جهاز الدولة المركزي جداً كذاك الذي امتلكته الدول القومية الخمس بعد الاستقلال. كما ولم تمتلك أيديولوجيا للتوحيد الوطني تشبه تلك الأيديولوجيا التي انبثقت بعد الاستقلال أو توازيها من حيث الفعالية والوسائل الإجرائية المستخدمة والنزعة القومية القسرية. وهذا ما يُفسِّر لنا سبب بقاء «القوى الهامشية» البربرية ذات الاستقلال الذاتي والاكتفاء الذاتي حتى في زمن الاستعمار.

قُلت بأنه ينبغي على المغاربة أن **يفكِّروا بالظاهرة الدينية لا أن يُفكّروا بالإسلام** مباشرةً، لأن الإسلام ليس إلاّ أحد تجليّاتها. وإذا ما عرفوا كيف يفكّرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافياً وتاريخياً في البلورة الجارية حالياً للحداثة(*). ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرّقة من الحداثة من أجل تطبيقها على قطاعات مختارة كالقانون، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية، والعمارة، والاقتصاد.. إلخ. إن الدول المغاربية الخمس إذ تستخدم الإسلام في الوظائف السياسية والمؤسساتية والدستورية ضمن سياق عالمي معجون كلياً بالحداثة، تجد نفسها مضطرة لأن تفتح مناقشة حديثة حول الموضوعات التالية:

١ ـ الإسلام بصفته أحد التجليّات التاريخية للظاهرة الدينية وليس كل التجليّات. فهناك أديان أخرى غير الإسلام كالمسيحية، والبوذية، واليهودية...

٢ ـ ينبغي تحليل طبيعة الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها. وينبغي تأويلها ضمن إطار التحرّيات الميدانية من تاريخية وسوسيولوجية وأنتربولوجية.

٣ ـ ينبغي أن نعيد تحديد مكانة **الإسلام المغاربي** بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي التعدّدي الذي تجسَّد تاريخياً بين عامي ٦٣٢ و ١٤٠٦م(**) (من أجل فهم مدلول هذين التاريخين أحيل القارىء إلى كتابي **الفكر العربي**، في طبعته الخامسة)(***). كما وينبغي أن نعيد تحديد مكانة الإسلام المغاربي بالقياس إلى

(*) بمعنى أنهم يساهمون عندئذ في بلورة الحداثة العالمية كلها وليس فقط الحداثة المحلية. فتجديد الفكر الإسلامي على ضوء المناهج الحديثة يشكل إسهاماً في الحداثة الفكرية العالمية، تماماً كتجديد الفكر المسيحي الحاصل في الغرب منذ زمن طويل.

(**) يقصد أركون بأن العصر الكلاسيكي ينحصر بين عام ٦٣٢ (تاريخ وفاة النبي) وعام ١٤٠٦ (تاريخ موت ابن خلدون). بعدئذ ابتدأ العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراوي، وجفّ نبض الفكر الكلاسيكي الزاهر والرائع. وبالتالي فهناك أولاً العصر الكلاسيكي الذي يشمل ظهور الإسلام وتأسيس التراث والتفاعل مع الفكر والعلم الإغريقي. ثم تلاه عصر الانحطاط الذي استمر حتى مطلع القرن التاسع عشر والانفتاح على أوروبا.

(***) M. Arkoun: *La pensée arabe*, (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1991.

الظاهرة الدينية بشكل عام (أي بالقياس إلى الظاهرة الدينية في العالم. كيف تعيش الشعوب الأخرى الدين وكيف تفهمه؟ إضاءة كل ذلك عن طريق دراسة تاريخ الأديان المقارن والخروج من القوقعة)...

٤ ـ ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحية إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من الدولة الحديثة. كما ينبغي التفكير في الشروط الفلسفية لإمكانية مثل هذا الاستخدام (بل هل هو ممكن؟ هل هو صالح؟ هل هو مستحب؟ وكيف؟..).

وأمّا في ما يخصّ المكانة الإطلاقية ووظائف الهوية المخصّصة للغة والثقافة العربية في المغرب الكبير، فإنه ينبغي أن نطرح التساؤلات التالية:

١ ـ هل ينبغي أن نقبل بالأمر الواقع الحاصل تاريخياً وسياسياً والذي قلّص اللغة والثقافة البربرية إلى مجرد بقايا هامشية، بل وحتى إلى حثالة ينبغي التخلّص منها بأسرع وقت في نظر الكثيرين؟ أم أنه ينبغي أن نعترف بالخصوبة الفكرية والثقافية للتعدّدية اللغوية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه التعدّدية لن تؤثر إطلاقاً على الوحدة الوطنية؟ (يكفي أن نضرب كمثل على هذه التعدّدية اللغوية بلداناً كسويسرا، وإسبانيا، وبلجيكا، وفنلندا.. إلخ)(*).

٢ ـ بالطبع فإن هذه المسألة لن تُحلّ إلاّ على المدى الطويل: إنها ملك الزمن ولكن سوف أذكّر بمشكلة الازدواجية اللغوية التي تفصل بين اللغة العربية الفصحى المكتوبة / وبين اللغات المحكية أو اللهجات، التي هي خارجة عن نطاق المراقبة المدرسية أو الأكاديمية. يُمكننا أن نتحدث بهذا الصدد عن وجود خسارة لغوية في المغرب الكبير. لماذا؟ لأن «اللهجات» العربية والبربرية مدعوة للانقراض على المدى المنظور. نقول ذلك على الرغم من أنها تُشكِّل اللغة الحيّة المتكلّمة في الحياة اليومية. وأمّا الفرنسية، التي هي لغة حية وناقلة للحداثة، فمصابة بالشين أو بالعيب لأنها لغة المستعمِر السابق. وأما اللغات الأجنبية الأخرى فتجد صعوبة في فرض نفسها، ما عدا الإنكليزية. يُمكن القضاء على اللهجات المحكية بعد فترة من الزمن عن طريق تعميم استخدام اللغة العربية الفصحى. بل ويمكن للحضارة المعلوماتية أن تختصر هذا الزمن

(*) واضح أن النموذج الذي يفضله أركون ليس هو النموذج اليعقوبي الفرنسي الشديد المركزية (نقول ذلك على الرغم من أن فرنسا شرعت مؤخراً في سياسة اللامركزية)، وإنما هو النموذج الفيدرالي على الطريقة السويسرية الذي يحافظ على الوحدة القومية في الوقت الذي يعطي فيه للأقاليم المهمّشة بعض استقلاليتها وهويتها ولغتها...

أو تزيد من تسارعه. ولكنهم سوف يشيعون في الوقت ذاته العقبات المعرفية المتعلّقة بالإرث اللاهوتي الثقيل للّغة التي اختارها الله في القرآن(*). كانت هذه المحاجّة قد ضغطت دائماً بشكل إيجابي لصالح التصوّر الذي يمتلكه العرب ـ المسلمون عن الدين واللغة. إن المراجعة النقدية الضرورية لهذا التصوّر تتوقف على تنفيذ برنامج البحث والنقد المفهومي الذي أشرت إليه آنفاً. بمعنى آخر، إنها تتوقف على تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي والظاهرة الدينية بشكل عام. وهذا يتطلّب إعادة التفكير بمكانة اللغة على ضوء علم الألسنيات العامّة المحرَّرة من هيمنة المسلّمات اللاهوتية. ومعلوم أن هذه المسلّمات تعتقد بإمكانية وجود مكانة أنطولوجية خاصة باللغة العربية دون غيرها (وهذا ما يعتقده اليهود بالنسبة للعبرية). ولكن ينبغي أن نلاحظ بهذا الصدد أن العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي ـ ثقافي متغيّر بالضرورة. والدليل على ذلك ما حصل للمسيحية. فيسوع الناصري تكلّم وبشّر باللغة الآرامية. ولكن رسالته الدينية نُقلت بلغة أخرى هي اللغة اليونانية التي كُتبت بها الأناجيل لأول مرة. ثم انتقلت الكاثوليكية الرومانية إلى اللغة اللاتينية. ثم انتقلت مرة أخرى بعد تدخل لوثر إلى اللغات الأوروبية الحديثة كالفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية.. إلخ. وفي كل مرة كانت تتغيّر فيها اللغة، كانت تحصل انطلاقة جديدة للشيفرة اللغوية والدلالية والثقافية. وأمّا المسلمون الذين يتبعهم بعض المستشرقين، فيكتفون باستغلال الامتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استُخدمت لأول مرة في الوحي. وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقاً والخاصّة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظلّ مرمية في ساحة اللامفكَّر فيه، وذلك تحت الضغط المزدوج للمسلّمات اللاهوتية المستبطنة في الاعتقاد الجماعي، والعقائد الأكثر نشاطاً والمتعلّقة بوحدة الأمة العربية(**).

٣ ـ إن اختيار اللغة العربية والثقافة العربية كمقوّمات للهوية وكأدوات للبناء الوطني في الدول المغاربية الخمس قد خلق حالة من التبعية بالنسبة للبلدان العربية في المشرق بعد الاستقلال. وقد أوهمونا بأن اللغة والثقافة العربيتين كانتا معروفتين في

(*) يشير أركون هنا إلى اللغة العربية التقليدية المشحونة لاهوتياً والتي تحول دون التحرّر والانطلاق. ولكنه ينسى أن هذه اللغة محصورة بالشيوخ والبيئات التقليدية المحافظة، وأن هناك لغة عربية أخرى حديثة ومتحرّرة هي لغة نجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، وكل المثقفين العرب المعاصرين الذين يبنون الحداثة عن طريقها وبواسطتها.

(**) مرة أخرى أقول بأنه ينبغي التفريق بين اللغة العربية القديمة/ واللغة العربية الحديثة، بين اللغة الفصحى المتقعرة/ ولغة الرواية والمسرح والشعر الحديث ووسائل الإعلام... فهناك لغة عربية حديثة تتشكّل تحت أعيننا اليوم، لغة ثالثة أو وسطى، لا عامّية ولا فصحى. وهي أمل المستقبل في نظري. إنها لغة مُعَلْمَنة متحرّرة من القيود اللاهوتية للغة القديمة أو التقليدية.

المغرب بشكل أقلّ بكثير من المشرق بسبب السياسة الاستعمارية المعادية للثقافة الوطنية. إن هذه المحاجّة الصحيحة جزئياً فقط، تبدو لي سريعة وخطرة من الناحية التاريخية. لماذا؟ لأنها رمت في ساحة اللامفكّر فيه، بل والمستحيل التفكير فيه حتى الآن تلك الحقيقة الصارخة المتمثّلة بتقلّص الساحة الثقافية للفكر العربي طيلة ستة قرون على الأقل (أي من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر). وهذه القرون الجامدة أو الانحطاطية لا تزال تضغط علينا حتى اليوم. لقد أدّت إلى إفقار التعبيرات الثقافية للفئات الناطقة بالعربية والبربرية والكردية والأرمنية والقبطية الواقعة داخل النطاق الرسمي العربي أو التركي أو الفارسي. أقصد التعبيرات الثقافية للدين الشعبي أو المدعو كذلك والمنتشر في البيئتين العربية والبربرية وغيرهما. وهو واقع تحت تأثير أو توجيه الطُرُق الصوفية المتخصّصة في تسيير أمور الثقافات المحلّية التي تستخدم «اللهجات» كأداة للتعبير وليس اللغة الفصحى. وقد سارعوا غديّة الاستقلال إلى إضعاف هذه الطُرُق الدينية بل وحتى إلى استئصالها بحجة تعاونها مع المستعمِر سابقاً. ثم أطلقوا عليها التسمية الشائنة سياسياً ودينياً: «المرابطين العملاء». بقي على المؤرّخين أن يبذلوا جهوداً كبيرة في المغرب الكبير والمشرق العربي لكي يخلّصوا الأجيال الناشئة بعد الاستقلال من ذلك الجهل الذي عمّمته السياسة المتعجرفة لأنظمة الحزب الواحد والذي علّمتهم إياه في المدارس والجامعات. فهذه الأنظمة لا تسمح بوجود المثقفين الأحرار، وإنما فقط المثقفين «العضويين»، أي الملتزمين عضوياً بخط الدولة أو الحزب والموظفين رسمياً من أجل الاحتفال التبجيلي بالتراث. لهذا السبب فإني أدعو إلى مراجعة شاملة لمسألة الفكر العربي والثقافة العربية في المغرب الكبير من أجل خلق الشروط الثقافية والعلمية لتأسيس فكر مغاربي نقدي قادر على توسيع منطقة المفكّر فيه لكي تشمل كل المجالات المحروسة حتى الآن إمّا من قِبَلِ الأرثوذكسية الدينية، وإمّا من قِبَلِ الأرثوذكسية السياسية، وإمّا من قِبَلِ تحالف الاثنتين معاً. وأعتبر أن هذه المهمة لها الأولوية دون أن أهمل أهمية التقدّم السياسي والاقتصادي (أو الشروط السياسية والاقتصادية). فالعامل الثقافي ليس هو الوحيد المعني بعملية التحديث والتطوّر.

٤ ـ إن تاريخ الفكر والثقافة العربيين يُعاني من قطيعتين مؤلمتين لا قطيعة واحدة. ويمكن القول بأن نتائجهما السلبية لا تزال تقع في دائرة **اللامفكّر فيه**(*)،

(*) بمعنى أن أحداً لم يفكّر فيهما حتى الآن، وفي نتائجهما وانعكاساتهما الخطيرة على حركة التحرّر في البلدان العربية أو الإسلامية. والغريب أن المثقفين العرب المحدثين لم يستوعبوا بعد هاتين القطيعتين الخطيرتين أو لم ينتبهوا إليهما.

وذلك بسبب استراتيجيات الاسترجاع والتعويض والبعث من جديد وإعادة التأهيل والترميم التي حظي بها التراث على يد المنظِّرين الأيديولوجيين الذين يهدفون إلى بعث الشخصية القومية العربية ـ الإسلامية أكثر مما يهدفون إلى الانخراط في دراسة تاريخية نقدية مقارنة لكل التراثات الفكرية والثقافية التي ظهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط. كنت قد شرحت أكثر من مرة وفي مواضع متفرقة أن القطيعة المزدوجة التي حصلت بدءاً من القرن الثالث عشر قد قطعت الفكر والثقافة العربيين عن تاريخهما الخاص بالذات، أقصد: عن فترة التأسيس ثم الفترة الكلاسيكية الغنية والمبدعة من التراث (انظر بهذا الصدد كتابي المذكور سابقاً عن تاريخ الفكر العربي بأحقابه المختلفة). هذا من جهة. ومن جهة أخرى فقد حصلت قطيعة بالقياس إلى فترة انبثاق الحداثة وتوسّعها في أوروبا المسيحية أولاً ثم أوروبا العلمانية ثانياً. صحيح أنهم حاولوا في عصر النهضة أو العصر الليبرالي الممتد من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٩٤٠ أن يتعرّفوا على الحداثة الأوروبية. وهكذا حاول بعض الباحثين والمصلحين والمثقفين العرب أن يستكشفوا التراث بطريقة تاريخية. ولكنهم فعلوا ذلك بشكل جزئي، متحيّز. كما وفعلوه غالباً مع استخدام منهجيات النزعة الفيلولوجية والتاريخانية الضيّقة، ووقعوا أسرى مواقفها الابستمولوجية المعروفة(*). واستمروا على هذا النحو حتى عام ١٩٥٠، تاريخ نهاية العصر الليبرالي. ثم جاءت بعدئذ أيديولوجيا الكفاح وهيمنت على الساحة بعد عام ١٩٤٥. ثم تلتها على الخط نفسه الدول القومية ذات الحزب الواحد وغلَّبت الاحتفال التمجيدي بالتراث على أي اعتبار آخر. أقصد بأنها غلَّبته على مواصلة جهود العصر الليبرالي والنهضوي من أجل التعرّف على الحداثة الفكرية وهضمها واستيعابها. وكان ينبغي عليها أن تنخرط في دراسات نقدية وأركيولوجية لاستكشاف ماض منسيّ، مبتور، مُعتَّم، متلاعب به لغايات أيديولوجية. نقول ذلك ونحن نعلم أنه ماضٍ غني، مليء بالتعاليم والدروس والأفكار(**).

لا نمتلك حتى الآن أي محصلة نقدية مقارنة للإنتاج الفكري لما كانوا يدعونه بالشرق الإسلامي والغرب الإسلامي. ولكن نلاحظ أن المغاربة الذين يرغبون في

(*) يقصد أركون هنا بالنقد طه حسين وبعض المتطرفين في الاتجاه الوضعي الذين اعتقدوا ـ في لحظة ما ـ بإمكانية حذف الدين عن طريق تطبيق المنهج الفيلولوجي ـ التاريخاني المتشدّد. ولكن المنهج التاريخي الحديث والواسع أصبح يهضم الدين ويستوعبه بدلاً من أن يرميه في سلة المهملات أو في خضم الخرافات والأوهام.

(**) مرحلة الاستكشاف العلمي أو النقدي للتراث تُؤخَّر في كل مرة بسبب ضرورات النضال ضد الاستعمار والضغوط الخارجية. وهكذا يحلّ الاحتفال التمجيدي بالتراث محلّ الدراسة النقدية الاستكشافية أو التفكيكية ـ الأركيولوجية التي لا بد منها.

إدخال برامج مدرسية لتعليم «الآداب الجميلة» العربية مضطرون للتركيز على مؤلِّفي المشرق وكتّابه أكثر من التركيز على مؤلِّفي المغرب. لماذا؟ لأن النظام المعرفي المشترك (أو ما ندعوه بالابستميه(*)) للفكر والأدب الكلاسيكيين تولَّد ونشأ في المشرق. مهما يكن من أمر فإنه لمفيد من الناحية الفكرية أن نفتح الشبيبة على فضاء ثقافي كوني أو كوسموبوليتي يتجاوز الأُطر القومية الضيّقة. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا الفضاء الثقافي مطبوع أكثر مما يجب بمذهب ديني معيّن. وأمّا من الناحية السياسية فنلاحظ هيمنة عاطفة الزهوّ والافتخار القومي، حيث يُمكن لفئات الأقليّات المكبوتة أن تواجهها بمقاومة خرساء، صامتة. أقصد لا يمكنها أن تواجه هذا الخيار التاريخي الذي اختارته البلدان المغاربية الخمس بحكم قوة الأشياء، أو بحكم الفراغ الكبير الذي خلَّفته قرون طويلة من التكرار السكولاستيكي. فلم يكن لهذه البلدان بد من مواجهة الوضع بسرعة بعد الاستقلال وملء الفراغ الحاصل. ولكن هناك ما هو أخطر من ذلك وأعمّ. هناك مشكلة القطيعة المعرفية الكبرى بين ابستميه الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي المنغلق كله داخل إطار الفضاء العقلي القروسطي / وبين الحداثة الفكرية التي لم تهضمها ولم تستوعبها بعد برامج التعليم العربية أو الإسلامية حتى الآن (التاريخ الزمني للفكر الكلاسيكي يتموضع بين عامي ٨٤٨ و١٤٠٠م). وهنا، حول هذه النقطة الحاسمة، تدور جدلية الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه، والمفكَّر فيه/ واللامفكَّر فيه(**). وينبغي القيام ببحث تاريخي صارم (وليس ببحث فلسفي لأول وهلة) من أجل تبيان سبب ضيق المفكَّر فيه واتساع اللامفكَّر فيه واستحالة التفكير في أشياء كثيرة بعد الدخول في العصور السكولاستيكية (أو عصر الانحطاط).

(*) المقصود بالابستميه épistémé النظام الفكري الشامل الذي يتحكَّم ضمنياً أو عمقياً أو أركيولوجياً بفترة معرفية بأسرها. كان ميشيل فوكو قد ميَّز بين قطيعتين معرفيتين كبيرتين في تاريخ الفكر الأوروبي: **الأولى** تتموضع مع ديكارت وتفصل العصر الكلاسيكي الأوروبي عن العصور الوسطى، و**الثانية** تتموضع مع كانط وتفصل عصر الحداثة (أو النظام الفكري للحداثة) عن النظام الفكري للعصر الكلاسيكي. ونلاحظ أن أركون في تحقيبه لتاريخ الفكر العربي الإسلامي يرمي كل هذا الفكر الممتد منذ ظهور الإسلام وحتى القرن التاسع عشر داخل دائرة النظام الفكري القروسطي (أو ابستميه العصور الوسطى بحسب مصطلح فوكو). نقول ذلك على الرغم من أنه يميّز داخل هذه الفترة الطويلة جداً بين مرحلة الإبداع والإنتاج (أي العصر الكلاسيكي الذي ينتهي بموت ابن خلدون)/ وبين عصور الانحطاط الرتيبة.

(**) بمعنى أنه عندما ينفتح التراث الإسلامي على الحداثة، فإن منطقة المفكَّر فيه أو المسموح التفكير فيه سوف تتسع بالضرورة، وتضيق شيئاً فشيئاً منطقة اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه. وحتى لحظة الاحتكاك بالحداثة كانت هذه الأخيرة هي الأوسع والأكبر والأشمل بسبب تراكم عصور الانحطاط وإقفال باب الاجتهاد والتقوقع على الذات والخوف من أي هبّة ريح تجيء من الخارج (انظر وضع مجتمعاتنا أثناء العصر العثماني الطويل مثلاً).

بمعنى آخر ينبغي أن نقوم ببحث تاريخي دقيق لكي نفهم سبب رزوح الأُطر الاجتماعية المعرفية السلبية التي كانت سائدة في المغرب الكبير والتي أدّت إلى رفض أعمال إبداعية أساسية كمؤلّفات ابن حزم، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون، هذا لكيلا نذكر إلاّ المغاربة(*).

في دراستي المذكورة آنفاً حول «الفكر العربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي»، كنت قد ركّزت على التمييز بين سياقين تاريخيين وعرقيين ـ ثقافيين اثنين: **الأول** مشرقي يتمحور حول منطقة إيران ـ العراق كما كانت عليه الحال في زمن البويهيين والسلجوقيين، **والثاني** مغربي يتمحور حول أو يشمل منطقة الأندلس ـ المغرب الأقصى ـ إفريقيا (بالمعنى القديم لكلمة إفريقيا، أي تونس والجزائر). في الواقع إن هذا التمييز كان موجوداً في أذهان كل الناس والمفكّرين في تلك العصور. ثم تحوّل هذا التمييز تدريجياً إلى قطيعة بعد القرن الثالث عشر الميلادي. ماذا حصل عندئذ؟ عادت إيران إلى اللغة والثقافة الفارسيتين بعد أن كانت تكتب بالعربية وتفكّر فيها طيلة عدة قرون. وانتهت المناظرات والمناقشات الخصبة جداً بين السنّة والشيعة. ودخلنا في عصر هيمن فيه مذهب واحد على كل منطقة تاريخية ـ ثقافية: ففي المغرب الكبير هيمن المذهب المالكي. وكانت هيمنته مطلقة في المغرب الأقصى. أمّا المذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية، فقد حظي بمكانة صغيرة في كلٍ من تونس والجزائر. كل هذه الحقائق المتعلّقة بالتاريخ وعلم الاجتماع الديني والثقافي لا تزال مجهولة أو غير معروفة إلاّ قليلاً من قِبَلِ الجمهور العام في المغرب، وبخاصة جمهور الشبيبة.

وإذا ما أضفنا إليها التمايزات المحلية التي أخذت تؤكّد نفسها بدءاً من القرنين الخامس عشر ـ السادس عشر حول الطرق الصوفية المنتشرة في الأوساط الشعبية البربرية والعربية ذات التراث الشفهي كلياً، استطعنا أن نقيس حجم الجهل والخلط والتصوّرات الخاطئة المنشورة حالياً بشكل واسع من قِبَلِ الاستخدام الأحادي والتعزيميّ والمُؤسطِر لمصطلح «الإسلام» (Islam بالحرف الكبير للكلمة).

ولكن ما الذي نلاحظه على الرغم من كل ذلك؟ نلاحظ أن هذا الاستخدام

(*) بمعنى أن الأرثوذكسية الدينية الضيّقة كانت لا تحتمل حتى أعمال مفكّرين مسلمين ناشئين في البيئة ذاتها، ولكنهم يحاولون أن يشغّلوا عقولهم. في تلك العصور الرتيبة والمظلمة أصبحت كل فكرة جديدة بدعة خطيرة تنبغي محاربتها. ولذلك شاعت المقولة التالية: «من تمنطق فقد تزندق». . .

الاسطوري أو المؤسطِر هو الذي يهيمن ليس فقط على خطابات المناضلين السياسيين (أي الأصوليين)، وإنما أيضاً على السلطة العقائدية التي يُمارسها كبار رجال الدين (أو العلماء). كما ويهيمن على الكتب والبرامج المدرسية المقرَّرة منذ المرحلة الابتدائية وحتى الجامعية مروراً بالإعدادية والثانوية. كما ويهيمن على وسائل الإعلام من مسموعة ومرئية ومكتوبة. كما ويهيمن على المحادثات الجارية يومياً بين مختلف أنواع البشر أياً تكن مستوياتهم الفكرية. على هؤلاء جميعاً يهيمن خطاب واحد جبّار عن الدين أو عن التراث. صحيح أنه يوجد إنتاج علمي في البلدان العربية والإسلامية ولا يمكن إهماله ويقوم به بعض الباحثين الجريئين هنا وهناك. وهو يؤدي إلى تصحيح هذا الخلط أو هذه النواقص والجهل، كما ويحاول أن يسدّ تلك النواقص العظمى المتمثّلة بعدم وجود علم اجتماع للدين الشعبي في المغرب أو في المشرق. ولو وجد لاستطاع أن يوازن تأثير الدين الرسمي المنتشر لدى النخبة في المدن والعواصم خصوصاً. ولكن هذا الإنتاج العلمي عن الدين أو التراث لا يلقى الانتشار نفسه في البلدان المعنيّة. فهناك عراقيل عديدة، وأحياناً يستحيل تجاوزها، وهي تمنع وصول الدراسات العلمية الجادة إلى الجمهور العريض(*). قُلت الدراسات العلمية الجادة والأكاديمية لأن المحاولات التركيبية، أو كتب المقالات التبسيطية، تظل نادرة وسطحية بالضرورة، بل وخطرة إذا لم تشر في أثناء الطريق إلى تلك المناطق الشاسعة من اللامفكَّر فيه، والمنسيّ، والمكبوت، والبقايا، والهامشيين، والمستبعدين المنبوذين، وحثالات الفضالة في المغرب الكبير وفي كل المجال العربي والإسلامي.

لكي نكتفي هنا بتركيز الاهتمام على تاريخ الفكر الإسلامي سوف أشير إلى مرجعين أساسيين يمشيان في الاتجاه التحريري أو النقدي الذي أقصده. إنهما يمشيان ضمن منظور **نقد العقل الإسلامي بصفته مشروعاً علمياً شمولياً، جماعياً، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها. إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الاسترجاعية ـ المستقبلية، أو التراجعية ـ التقدمية(**) لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست**

(*) هناك اشتباه بالفكر النقدي في البيئات المحافظة بشكل عام. وعندما يشتمّون رائحة البحث التاريخي أو الفلسفي عن التراث الديني فإنهم ينتفضون بسرعة ويحاولون منعه بأي شكل. وهكذا لا يُتاح للجمهور المثقف أو العريض أن يتوصل إلى هذه الدراسات الجادّة لكي يطلع عليها ويستضيء بنورها في فهم ماضيه أو تراثه.

(**) المقصود بالمنهجية التراجعية ـ التقدمية تلك المنهجية التي ترجع إلى الوراء وتتقدم إلى الأمام لكي تفهم المسألة المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر، أو العكس. فلا يُمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلاّ إذا نبشنا عن جذورها العميقة في الماضي.

في **حوض البحر الأبيض المتوسط**. هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي أقصده. وكنت قد تحدثت في مقالات سابقة عن المفهوم الجغرافي ـ التاريخي، والجغرافي ـ الثقافي، والجغرافي ـ السياسي لحوض البحر الأبيض المتوسط. ومن الضروري أن نعود إليه باستمرار كلما راحت تطوّرات الصراع العربي ـ الإسرائيلي ومبادرات الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة تحاول حلّه وتفتح آفاقاً جديدة للأمل.

أما المرجع الأساسي الأول فهو لزميلي المستشرق الألماني الكبير البروفسور جوزيف ڤان إيس. وهو مرجع ضخم صدر في ستة أجزاء بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٧(*). لم أنفك أناضل من أجل ترجمة هذا الكتاب إلى اللغات الأساسية في أرض الإسلام منذ أن كان قد ابتدأ يصدر في برلين عام ١٩٩١. ينبغي أن يُترجم فوراً إلى اللغات العربية والتركية والفارسية والأوردية وغيرها من لغات المسلمين.

إني أرى في هذا المرجع الضخم عدّة أشياء تؤكّد مشروعي في نقد العقل الإسلامي وتغذّيه وتضيئه. إنّي أستنتج منه عدّة دروس منهجية ومعرفية لا تُقدر بثمن. فهو يربط أولاً بين تاريخ اللاهوت (أو تاريخ علم الكلام) وبين الفئات الاجتماعية والسياقات السياسية ـ الثقافية المتنوعة والمتغيرة والتي كانت سائدة آنذاك في القرون الهجرية الأولى. وهو إذ يربط بين علم اللاهوت/ والمجتمع يقطع الصلة بتلك المقولات التجريدية المضجرة لتاريخ الأفكار المثالي(**) والتقليدي الذي كان يهيمن على الاستشراق الكلاسيكي. كما ويقطع الصلة، منهجياً ومعرفياً، مع طريقة هنري لاووست H. Laoust في التحدّث عن الفرق الإسلامية (انظر كتابه الشهير عن **تاريخ الفرق (أو الانقسامات) في الإسلام**)(***). فهنري لاووست كان يكتفي بتعداد أسماء

(*) العنوان الكامل لكتاب جوزيف ڤان إيس هو التالي: **اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام** (من ستة أجزاء)، Joseph Van Ess: *Theologie und Gesellschaft in 2 und 3 Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiösen Denkens in Frühen Islam*, (I-VI), Berlin/ New York, De Gruyter, 1991-1997.

(**) إن ڤان إيس إذ يربط بين العقائد الكلامية المختلفة والمتنافسة/ وبين الجماعات الإسلامية المتصارعة على المشروعية والسلطة، يُثبت أن علم اللاهوت له علاقة بالأرض ومشاكل البشر المحسوسة وليس فقط مجرد تأملات في الشؤون الإلهية أو في السماء. ولكن تاريخ الأفكار المثالي أو التقليدي الذي كان سائداً في السوربون (وفي الجامعات العربية أيضاً) لا يرى هذه المحسوسية أو الثقل المادي للأفكار. إنه يدرس عالم الأفكار وكأنه منفصل تقريباً عن عالم الواقع.

(***) Henri Laoust: *Les schismes en Islam*, Paris, Payot, 1966. كان هنري لاووست يتبع منهجية تاريخ الأفكار التقليدي أو المثالي التي ثار عليها أركون وكل المفكّرين الطليعيين من فوكو إلى بورديو إلى مدرسة =

الفرق بشكل زمني متسلسل ويقدم مدوّنة تصنيفية عن الطوائف والمذاهب والسلالات المالكة والطُرُق الصوفية على طريقة مؤلِّفي كتب الملل والنحل أو البدع والفرق القدامى والمحدثين. وها هو جوزيف ڤان إيس يستخدم لأول مرة منهجية علم الاجتماع التاريخي ويُغني الدراسات الوصفية والخطِّية المستقيمة أو يصحّحها. ومن المعلوم أن المنهجية الوصفية الخطِّية المستقيمة للاستشراق الكلاسيكي كانت تَعْبُر التاريخ الإسلامي كله «منذ البداية وحتى اليوم» على طريقة التاريخ الكرونولوجي السياسي الذي يذكر الأحداث والوقائع الواحدة بعد الأخرى بحسب تتابع الأيام والسنوات. وفي الوقت ذاته تكتفي هذه المنهجية الوصفية أو السردية البحتة بنقل مضمون عقيدة كل فرقة إسلامية إلى اللغات الأجنبية الأساسية للاستشراق (كالفرنسية، والإنكليزية، والألمانية. . .). إنها تنقل خلاصة مضمون هذه العقائد كما وردت في كتب الملل والنحل للمؤلِّفين المسلمين القدامى، وذلك بعد أن تقطعها عن سياقها التاريخي الذي ولدت فيه. إنها تنقلها على هيئة «الموضوعاتية التاريخية المتعالية»(*) التي هيمنت على كتابة التاريخ لدى المسلمين كما لدى المستشرقين التقليديين. **والأخطر من ذلك هو أنها تفصل عقائد هذه الفرق عن أنظمة المسلّمات المعرفية العميقة التي توجّه كل الخطابات السطحية (أو الظاهرية) المقروءة في الدرجة الأولى (أي بشكل حرفي)**(**).

إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يتمايز عن كل ما عداه في ما يخصّ هذه النقطة الأخيرة. فأنا أهدف إلى نقده بطريقة **تاريخية**، وليس بطريقة تأملية، تجريدية،

= الحوليات الفرنسية. . . بمعنى أنه كان يكتفي بذكر مضمون عقيدة كل فرقة إسلامية دون أن يربطها بالحيثيات الاجتماعية ـ التاريخية التي أحاطت بها أو التي أدّت إلى ولادتها.

(*) الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية هو مصطلح من اختراع ميشيل فوكو في كتابه أركيولوجيا المعرفة. وهو يعني بها تاريخ الأفكار التقليدي كما كان سائداً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن في الجامعات الفرنسية. وقد ثار عليها فوكو وطرح أركيولوجيا (أو حفريات) المعرفة بديلاً عنها. والموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية هي سجينة فلسفة معيّنة للتاريخ. بمعنى أنها تعتبر أن التاريخ يمشي من نقطة بداية لكي يصل إلى نقطة نهاية وذلك بشكل محدد سلفاً. في السابق كانت فلسفة التاريخ مسيحية ـ لاهوتية، ثم عُلْمِنت بعدئذ في الغرب بعد عصر التنوير وأصبحت تاريخية ولكنها ممزوجة بالتعالي. ولذلك دعاها فوكو بالتاريخية ـ المتعالية. بمعنى أنها ليست تاريخية بما فيه الكفاية. وحدها أركيولوجيا المعرفة تحرّرت كلّياً من التعالي وأصبحت تاريخية مائة بالمائة.

(**) بمعنى أن هنري لاووست كان يستعرض فرق السنّة والشيعة والمعتزلة والخوارج وكأنها مختلفة جذرياً عن بعضها البعض، وكأنه لا رابط بينها. والسبب هو أنه كان يركّز انتباهه على الخلافات السطحية أو الظاهرية وينسى النظام الفكري العميق (أو الضمني أو السفلي أو المخبوء) الذي يجمع بينها. وهنا يكمن فرق أساسي آخر بين منهجية تاريخ الأفكار التقليدي/ وبين أركيولوجيا المعرفة التي تحفر في العمق حتى تصل إلى الجذور المشتركة لكل الفرق الإسلامية.

سكولاستيكية (بالمعنى الذي يحدّده بيير بورديو لمصطلح العقل السكولاستيكي وينقده). إن مشروعي هنا ينخرط ابستمولوجياً في العمق، بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع تاريخ الفكر التي لا تشمل هذه النقطة الأخيرة. وتقتضي مني الأمانة هنا أن أقول بأن جوزيف ڤان إيس لا يتجاوز حدود التاريخ الوصفي أو السردي للعقائد المطروحة (أي عقائد الفرق الإسلامية المختلفة). ولكن الميزة الأساسية لمشروع ڤان إيس تكمن في ما يلي: لقد قدّم لنا درساً رائعاً في إسباغ **الصبغة التاريخية** على الفترة التأسيسية للفكر الإسلامي. نقول ذلك ونحن نعلم أن مؤرِّخي العصر العباسي كانوا قد **نزعوا كل صبغة تاريخية** عن هذه الفترة بالذات(*). وهذا الدرس المنهجي البليغ لا ينطبق فقط على الفترة التأسيسية، وإنما ينطبق على كل الفترات الأخرى.

إن البروفسور ڤان إيس قد أتقن المنهجية الفيلولوجية كل الاتقان، بل وأحدث ثورة فيها من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه المنهجية كانت قد استُخدمت في تحقيق النصوص اليونانية ـ الرومانية الكلاسيكية وكذلك النصوص الدينية المسيحية منذ عصر النهضة في أوروبا. لهذا السبب، فإن **أرْخَنة** معرفتنا للماضي أو إسباغ الصبغة التاريخية عليها كانت قد فرضت نفسها بصفتها عملاً حاسماً من الأعمال التي دشّنتها الحداثة. إنها تُشكّل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث (أو للنقد الحديث). ولكن هذا المكتسب العلمي الذي حققته الحداثة لا يزال يُشكّل **اللامفكّر فيه** بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر. أقصد بالنسبة للفكر كما يمارسه علماء الدين المسلمون في وقتنا الحاضر. كما ويُشكّل اللامفكّر فيه بالنسبة لكل أولئك (من مسلمين أو غير مسلمين) الذين لا يزالون منغلقين داخل ما كُنتُ قد دعوته **بالسياج الدوغمائي المغلق**(**). وأقصد به السياج المشكّل من العقائد الإيمانية الخاصة

(*) هنا يقدم أركون مصطلحين أساسيين هما: إسباغ الصبغة التاريخية/ ونزع الصبغة التاريخية، أو الأرْخَنة/ ونزع الأرْخَنة. فمؤرِّخو العصر العباسي نزعوا الصبغة التاريخية عن فترة الإسلام الأولي وشخصيات الصحابة والأحداث الكبرى التي حصلت آنذاك وحوّلوها إلى أشياء نموذجية، مثالية، تتعالى على التاريخية. ثم يجيء جوزيف ڤان إيس لكي يسبغ الصبغة التاريخية على كل ما كانت قد نُزعت عنه هذه الصبغة منذ قرون طويلة. من هنا الطابع الثوري الذي لا ينكر لأعمال ڤان إيس وكل النقد التاريخي الحديث. ولكن عملية الأرخنة هذه سوف تزلزل الوعي الإسلامي المعاصر المتعوّد على النظرة التبجيلية أو التقديسية للتراث. وسوف يشهد هذا الوعي عندئذ أزمة حادة تشبه أزمة الوعي الأوروبي عندما طبّق النقد التاريخي على المسيحية.

(**) مصطلح السياج الدوغمائي المغلق La clôture dogmatique هو من اختراع أركون. وهو يعني به أن المؤمن المسيحي مثلاً مسجون داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها خطأ وضلال، وقُلْ الأمر ذاته =

بكل دين والتي أُبقيت بمنأى عن كل تفحّص نقدي أو علمي بسبب استخدام استراتيجية الرفض من قبل المؤمنين التقليديين. أقصد بذلك رفض العلم بحجّة أنه اختزالي، والتأكيد على الطابع الذي لا يُختزل للروحانيات، ثم رفض الحق في الاختلاف الديني، أي في اعتناق دين آخر، ثم تغليب الوحي على كل معرفة بشرية.. إلخ.

يعلم الباحثون في العلوم الإنسانية أن الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) يلجأون باستمرار إلى عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تراثهم من أجل أن يتماشى ماضيهم الديني، أو الثقافي، أو السياسي، مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر. بل وحتى المؤرّخين المحترفين ينصاعون أحياناً لهذا الميل الطبيعي كما فعل مؤخراً المؤرِّخ الفرنسي المعروف إيمانويل لوروا لادوري. فقد كتب في جريدة **اللوموند** (بتاريخ ١/٧/١٩٩٧) بأن «اليمين واليسار لم ينوجدا في فرنسا إلاّ بدءاً من البروتستانتية». وهذا يعني نظرياً أن العقائد الأكثر قداسة، والرموز الأكثر رسوخاً، واليقينيات الأكثر صلابة تنتج عن التركيب الاجتماعي والتاريخي. إن المؤمنين «الأرثوذكسيين»(*) إذ يرفضون هذه الحقيقة الساطعة يُمارسون استراتيجية محددة لإلغاء التاريخية. وتولّد هذه الاستراتيجية صراعات فكرية مع الحداثة، وكذلك معارضات سياسية تصل أحياناً إلى حد ارتكاب العنف على الطريقة الأصولية والمتزمتة. إن هذه المرحلة التاريخية بالذات هي ما تجتازه المجتمعات الإسلامية اليوم، هذه المجتمعات التي تبحث في ما تدعوه بالإسلام عن الوسائل التي تمكِّنها من مقاومة العنف الرمزي للحداثة(**).

إن الفكر الإسلامي المعاصر يذهب اليوم في عملية نزع الصبغة التاريخية عن ماضيه إلى أبعد مما ذهب إليه مفكِّرو العصر العباسي. إنه يبالغ في نزع التاريخية عن

= عن المؤمن اليهودي أو الإسلامي. بل حتى داخل الدين الواحد توجد أسيجة مغلقة (أي مذاهب يعتبر كل واحد منها أنه هو وحده الصحيح والبقية ضلال في ضلال.

(*) يقصد أركون بالمؤمنين الأرثوذكسيين كل المؤمنين المسجونين داخل سياجهم الدوغمائي المغلق. بهذا المعنى فهناك مؤمنون أرثوذكسيون مسلمون، ومسيحيون، ويهود، بل وحتى ماركسيون. والمعنى الحرفي لكلمة أرثوذكسية orthodoxie هو الرأي المستقيم أو الصحيح. ولكن المعنى الاصطلاحي يتخذ تلويناً سلبياً ويعني التصلُّب العقائدي الشديد، أي أن المؤمن الأرثوذكسي اليهودي يعتبر أن دينه هو وحده الصحيح وما عداه باطل تنبغي محاربته، وقُلْ الأمر نفسه عن جميع المؤمنين الأرثوذكسيين، أي التقليديين أو المحافظين جداً. والخروج على الأرثوذكسية يُعتبر زندقة أو بدعة أو كفراً hétérodoxie.

(**) يقصد أركون بذلك أن الحداثة تهجم على المجتمعات الإسلامية أول ما تهجم وكأنها عنف. لماذا؟ لأنها تصدم عاداتها وتقاليدها في الصميم. وهذا ما حصل للمجتمعات المسيحية الأوروبية أيضاً أثناء صعود الحداثة. ولهذا السبب كان رد الفعل عليها من قِبَلِ الأصوليين المسيحيين عنيفاً جداً في البداية. بل واستمر الصراع الدامي بين الطرفين لفترة طويلة. وهذا ما هو حاصل عندنا الآن: صدمة الحداثة.

النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى للإسلام أكثر مما كان يفعل الجاحظ مثلاً، أو مسكويه، أو ابن خلدون. هكذا نشهد أمام أعيننا اليوم كل هذه التلاعبات الأيديولوجية بالقرآن والحديث والسيرة النبوية وسير الصحابة ومفهوم الشريعة والفقه. وهذه التلاعبات أو التحويرات تتضافر وتتعاون لكي تمحو التاريخ الواقعي المحسوس، والسياق الاجتماعي والأنتربولوجي، وتاريخ اللغة العربية، والآليات الأسلوبية والبلاغية المستخدمة لتوليد المعنى. وكل ذلك يفعلونه من أجل انتصار تصوّرات المخيال السياسي الجامح المطلق العنان. ثم من أجل انتصار الإعلان الحار لـ «الإيمان» والممارسات الجماعية للدين الطقسي أو الشعائري.

لهذا السبب ألحّ كثيراً على أهمية الكتاب الموسوعي لجوزيف ڤان إيس. إنه يقدّم لنا المضادّ العلمي القوي للانحرافات الأيديولوجية للإسلام السياسي(*). وهذه نتيجة لا تُقدّر بثمن. ولكننا نلاحظ أن العالِم المؤرِّخ يُحاول جاهداً أن يدفع عن نفسه تهمة التدخل في الشؤون الداخلية للمسلمين، وذلك بحجّة أنه باحث غير مسلم. وبالتالي فلا يحق له التدخل في المناقشات اللاهوتية أو التفسيرية أو السياسية للإسلام. وهو إذ يعلن ذلك أكثر من مرة، ويكل إلحاح، يعتقد أنه سوف يتحاشى غضب المحافظين أو الأصوليين الإسلاميين الذين يصبّون جام غضبهم على المستشرقين.

كُنتُ أنا شخصياً قد رفضت دائماً هذا الموقف الذي يتخذه بعض المستشرقين واعتبرته مضاداً للابستمولوجيا النقدية التي تلزم كل باحث علمي موضوع أمام مسؤوليته في تشكيل معرفة فوق طائفية، وفوق ثقافية، وفوق تاريخية(**). هذا هو المنظور الواسع والعريض الذي أتبعه في نقد العقل الإسلامي. وعلى هذا النحو أفهم هذا النقد. وأعتقد أن النتائج التي توصّل إليها جوزيف ڤان إيس حول المنشأ الاجتماعي

(*) لأن كل ما ينزع الإسلام السياسي عنه التاريخية، يجيء المستشرق الألماني الكبير لكي يكشف عن تاريخيته! فالحركات الأصولية تستخدم رموز التراث وكأنها مطلقة لا علاقة لها بالتاريخ الأرضي المحسوس، ولم تولد في بيئة ما وفي لحظة ما من لحظات التاريخ. ثم يجيء المؤرخ الحديث لكي يقوم بعملية معاكسة، أي: الكشف عن تاريخية كل التراث الإسلامي وبخاصة في جذوره أو أصوله الأولى.

(**) يرى أركون أن الانخراط الابستمولوجي في دراسة موضوع ما ينبغي أن يكون كاملاً أو لا يكون. ولهذا السبب فهو يختلف مع المستشرقين الذين ينخرطون إلى حد ما في عملية البحث ثم يتوقفون أو يحجمون بعدئذ، ويقولون إن البقية من اختصاص المسلمين ونحن لا نريد أن نتدخل في شؤونهم الداخلية. هذا الموقف يرفضه أركون لأنه يعتبر أن البحث العلمي يتجاوز كل الحدود القومية، أو اللغوية، أو الطائفية، أو المذهبية. فالبحث العلمي ينطبق على جميع التراثات الدينية وينبغي أن يُطبّق عليها جميعها بالطريقة نفسها وبالدرجة ذاتها وعلى قدم المساواة. بمعنى آخر: إن كل التراثات البشرية تتساوى أمام العلم ومعاييره الابستمولوجية العابرة للقارات إذا جاز التعبير.

والتاريخي لأنظمة الفكر اللاهوتي والفقهي والتفسيري في الإسلام الوليد تهمّ بالضرورة مؤرّخي كل الأديان الأخرى وليس فقط الإسلام، كما وتهمّ كل تراثات الفكر البشري. وبشكل أعمّ يمكننا عن طريق هذا المثال العلمي الموثّق جيداً أن نتقدم نحو تشكيل تاريخ عام للعقل وللعقلانيات المختلفة التي تُنتَج وتُستهلَك في جميع الثقافات البشرية بصفتها تماسكات مؤقتة ومغامرة بشكل يقلّ أو يكثر(*).

سوف أُضيف كلمة أخرى عن هذا الكتاب القيم الذي يُشكّل مثلاً يحتذى. كان قرّائي يعيبون عليّ دائماً أني أتوقف كثيراً وطويلاً عند الاعتبارات النظرية والمنهجية دون أن أقدم أمثلة تطبيقية مقنعة على هذه التنظيرات. في الواقع أن هذا الاعتراض يُعبِّر عن استراتيجية الرفض الخاصّة بالعقل السكولاستيكي الذي ينشغل بالتبحُّر الأكاديمي وتراكم المعلومات، وينسى أركيولوجيا المعرفة وتعرية المسلّمات الضمنية الخاصّة بكل خطاب بشري(**). لقد أسفت لأنّي وجدت عند جوزيف ڤان إيس نفسه وجلاً فكرياً أو حذراً شديداً أمام المسائل العويصة والمحرجة التي أثارتها بحوثه الأكاديمية المتبحّرة حتى درجة الإثقال الغليظ(***). إن موقفي يهدف إلى إقامة التوازن بين التبحُّر الأكاديمي من جهة، وبين التعرية الأركيولوجية أو التفكيكية من جهة أخرى. أعتقد أنه ينبغي على

(*) يقصد أركون أن العقل الإسلامي ليس إلاّ صيغة ما من صيغ العقل وليس كل العقل، أو ليس العقل في المطلق كما يتوهم المؤمنون التقليديون. إنه ليس عقلاً أبدياً أو أزلياً وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكُّل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل يتشكّل في التاريخ (كالعقل المسيحي مثلاً). إن العقل هو عبارة عن مغامرة، أي تشكيلة تاريخية تدخل التاريخ وتتحكّم به لفترة من الزمن تطول أو تقصر ثم تنتهي يوماً ما. والدليل على ذلك أن العقل المسيحي انتهى في الغرب وحلّ محله العقل العلمي، وكان أتباعه يعتقدون أنه لن ينتهي حتى نهاية الزمن...

(**) مرة أخرى يعود أركون إلى الفرق الأساسي بين المنهجية التقليدية التي كانت سائدة في السوربون حتى الخمسينات من هذا القرن/ وبين المنهجية الجديدة التي دشّنها ميشيل فوكو وبيير بورديو وجاك دريدا.. إلخ. فالأولى كانت تكتفي بتجميع المعلومات التفصيلية عن الموضوع المدروس ثم تراكم هذه المعلومات إلى ما لا نهاية. إنها منهجية وصفية حيادية باردة. إنها منهجية التبحُّر الأكاديمي أو العقل السكولاستيكي كما يقول بورديو متهكماً ولاذعاً. وأمّا المنهجية الجديدة فتعترف بضرورة التبحُّر الأكاديمي ولكن كمرحلة أولى فقط بعدها ينبغي أن تجيء مرحلة التعرية الأركيولوجية لجذور الموضوع المدروس أو تفكيك المعلومات المتجمعة عن طريق التبحُّر الأكاديمي من أجل الفهم الداخلي والإضاءة والتحليل العميق واستخلاص النتائج العامة.

(***) المنهجية الفيلولوجية الألمانية مشهورة بدقتها وصرامتها. وأحياناً يكون حجم الهوامش في أسفل الصفحة أكبر من حجم المتون. إنها تجمع المعلومات وأدقّ التفاصيل إلى درجة الإثقال على القارىء أو إنهاكه ذهنياً. وجوزيف ڤان إيس كألماني يتقن هذه المنهجية التي اخترعها أسلافه في القرن التاسع عشر وصدّروها إلى الفرنسيين. لا يزال الفرنسيون حتى الآن عالة على المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية الألمانية. ومن المعلوم أن نيتشه هجرها في القرن التاسع عشر بعد أن أتقنها تماماً وراح ينصرف للفلسفة والتفلسف...

البحث في العلوم الاجتماعية أن يعرف كيف يمفصل بين تجميع المعلومات الدقيقة عن الموضوع المدروس من جهة/ وبين التنظير المنهجي أو الابستمولوجي من جهة أخرى. أقصد التنظير الهادف إلى تحديد مكانة المعلومات أو المعارف المتجمعة، وكذلك تحديد وظائفها ومدى أهميتها. لا ينبغي أن يكتفي الباحث بالتبحُّر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات، وإنما ينبغي عليه أن يفكّر بالصلاحية الابستمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرّض لها من قِبَلِ الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائماً على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج(*).

في ما وراء المشاكل التي يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألحّ أيضاً في كتابي **قراءات في القرآن**(**) على الضرورة الملحّة التالية: **أرْخَنة الخطاب القرآني نفسه**. وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية، والدلالية، والأنتربولوجية، واحتمالاً اللاهوتية للوحي. وهذه عملية دقيقة وحرجة جداً لأنها تخصّ ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما تخصّ أيضاً التجسيد التوراتي والإنجيلي(***). إن الدراسات المجموعة في كتاب **قراءات في القرآن** كانت قد كُتبت في أوقات متفرقة بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٧، مثلها في ذلك مثل الدراسات المجموعة في كتاب **نقد العقل الإسلامي** (أول طبعة من كتابي عن القرآن صدرت في باريس عام ١٩٨٢، وثاني طبعة صدرت في تونس عام ١٩٩١). إنّي أعرف أن الأمثلة التي ضربتها هنا أيضاً لن تقنع أولئك الذين يتبعون العقل السكولاستيكي وحده. وسوف تقنع بشكل أقل حرّاس الأرثوذكسية الأشداء والمؤمنين التقليديين غير المهيئين لمثل هذه المناقشات النظرية والمصطلحات الشديدة الوعورة من الناحية التقنية.

(*) الباحث الأكاديمي المتبحّر في العلم يقول لك: أنا «فأر مكتبات» ولا يهمني ما يحدث في العالم المعاصر. أنا منقطع عن العالم بكل أحداثه وضجيجه وعجيجه لكي أتفرغ للعلم فقط. ولا يهمه كيف سيستخدم هذا العلم فيما بعد من قِبَلِ الناس. لكأنه يجمّع المعلومات حباً بالتجميع فقط. . . ولكننا نعلم أن العلم إذا لم يوظّف لخدمة البشرية فلا جدوى منه. ينبغي أن يساعد الناس على فهم واقعهم بشكل أفضل أو يضيء لهم الطريق.

(**) صادر بالفرنسية: M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

(***) بمعنى أن ظاهرة الوحي سواء أكانت توراةً أم إنجيلاً أم قرآناً ينبغي أن تُدرس بالطريقة نفسها. وعندما يدعو أركون إلى أرْخَنة الخطاب القرآني نفسه فإنه لا يفعل أكثر مما فعله علماء أوروبا منذ القرن التاسع عشر بالنسبة للتوراة والأناجيل. ولكن الكشف عن تاريخية النصوص المقدسة عملية عسيرة وحرجة جداً جداً. فهي تصطدم بالوعي الإيماني. التقديسي للمؤمنين التقليديين المتعوّدين منذ مئات السنين على صورة لاتاريخية عن النصّ المقدس. . . ولا ريب في أن هذه العملية سوف تكون أصعب العمليات الجراحية التي سيواجهها الوعي الإسلامي في العقود المقبلة من السنين.

أقول ذلك وفي نيّتي العودة إلى هذه المسائل والموضوعات والانفتاحات من جديد لإضاءتها بشكل أفضل. وسوف أغتنم فرصة صدور كتاب زميلتي جاكلين شابي لكي أقوم بهذا العمل. فقد أصدرت في العام الماضي كتاباً بعنوان: **ربّ القبائل - إسلام محمد**(*). يُمثّل هذا الكتاب أطروحة الدكتوراه التي قدّمتها الباحثة في السوربون. وقد حاولت أن تقرأ بطريقة تاريخية محضة وصارمة ما كانت قد دعته بالقرآن المكّي. قُلت بطريقة تاريخية صارمة لأنها لم تعبأ إطلاقاً بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية. إن تطبيق القراءة التاريخية المحضة على **الكلام الذي أصبح نصّاً** مقدساً ومؤسِّساً لأمة واسعة من المؤمنين، أقصد: أمة المسلمين، يُمثّل تحدياً نظرياً ومعرفياً أكثر إثارة من الناحية الفكرية وأكثر إنتاجية من الناحية الثقافية من محاولة جوزيف ڤان إيس(**). لماذا؟ لأن المستشرق الألماني الكبير لم يشتغل إلاّ على النصوص الثانوية، أو بالأحرى نصوص الدرجة الثانية التي لم يعتبرها المسلمون في يوم من الأيام بمثابة كلام الله. بمعنى آخر فإنه لم يشتغل على القرآن، وإنما على النصوص الثانية التي تجيء بعده من حيث الأهمية. وعلى الرغم من أنها لم تعتبر بمثابة كلام الله إلاّ أنها متفرعة بدرجات متفاوتة عن **الكلام الذي أصبح نصاً أولاً**، أي القرآن. وبانتظار أن أكرّس لهذا الكتاب كل الاهتمام الذي يستحقه، سوف أشير منذ الآن إلى الموضوعات الأساسية التالية وأطرحها للتفكير والتأمل:

١ـ حتّامَ يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة وتجديداً من الناحية الاستكشافية ـ المعرفية؟ قصدتُ بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخت، وج .هـ .أ. جوينبول عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير. وكلهم مُتَجاهَلون تماماً من قِبَلِ المسلمين، أو يُهَاجَمون من قِبَلِ الفكر الإسلامي المعاصر دون أي تمييز أو

(*) Jacqueline Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997. يُمثّل هذا الكتاب أكبر عملية أَرْخَنة للنصّ القرآني حصلت حتى الآن في اللغة الفرنسية. من هنا الأهمية التي يوليها إياه محمد أركون. وسوف يكون ممتعاً الاطلاع على العرض النقدي الذي سيخصّصه له كما ذكر.

(**) المقصود بالكلام الذي أصبح نصاً أن القرآن كان في البداية كلاماً شفهياً تلفَّظ به النبي أمام أصحابه أو أتباعه لأول مرة في ظروف محدّدة تماماً. وقد ظل القرآن كلاماً شفهياً محفوظاً عن طريق الذاكرة لفترة طويلة قبل أن يبتدىء المسلمون بتدوينه كتابةً. وعلماء الألسنيات يقولون إن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية عملية معقدة وليست بسيطة إلى الحدّ الذي نتصوره. ونحن المتأخرين لن نستطيع التوصّل إلى الحالة الأولى للخطاب ـ أي الحالة الشفهية ـ لأنها انتهت إلى الأبد. وحدهم الذين عاصروا الوحي يعرفونها. نحن نعرف النصّ الناجز المكتوب فقط.

تفحّص موضوعي. حتّامَ يُهَملون أو يُمرَّرون تحت ستار من الصمت، أو يُحذَفون كليّاً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يُمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الآبدين؟ ولمصلحة من؟

إنّ المثقفين المغاربة المعروفين بانفتاحهم على النقد التاريخي الحديث لم يستخلصوا بعد كل النتائج والدروس الناتجة عن المكتسبات الإيجابية لهذه الأبحاث الاستشراقية الكبرى. لقد آن الأوان لكي يفعلوا ذلك من أجل الشروع بالمهمة التي لا بد منها: نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي بشكل عام، وفي المغرب الكبير بشكل خاص. ينبغي أن أقول بهذا الصدد أن كتاب هشام جعيط **الفتنة** لا يرقى إلى المستوى الذي ننشده(*). إنه لا يمشي في اتجاه أَرْخَنة هذا الحدث الكبير الذي غطّت عليه كتابات المؤرّخين القدامى في العصرين الأموي والعباسي. أقصد بأنهم محوا تاريخيته وحوّلوه إلى لحظة نموذجية مثالية وفضاء نموذجي مثالي تنعكس فيهما الصور الصراعية للصحابة الذين حُوِّلوا أيضاً، وبشكل تدريجي، إلى نماذج مثالية عليا تتجاوز التاريخ. لقد حُوِّلوا إلى نماذج مثالية فوق بشرية للسيادة الروحية العليا والسلطة السياسية. ويمكن أن أقول الشيء ذاته عن مشروع محمد عابد الجابري الذي فضّل التحدّث عن «نقد العقل العربي» بدلاً من «نقد العقل الإسلامي» لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي(**).

على العكس من ذلك أشعر بالسعادة إذ أجد في عبد الله العروي رفيق درب، وبخاصة في كتابه الأخير **مفهوم العقل**(***). ففيه يقدّم أمثلة توضيحية عديدة وموثّقة جيداً على بعض المهام التي كُنتُ قد ركّزت عليها في كتابي **نقد العقل الإسلامي**

(*) يعيب أركون على هشام جعيط عدم تقيّده بالمنهج التاريخي أو عدم تطبيق هذا المنهج بشكل صارم على فترة الإسلام الأوّلي. وأذكر أنه في إحدى محاضراته راح يقارن بين كتاب جعيط / وكتاب جوزيف ڤان إيس السابق الذكر، فقال إن الفرق بينهما بعيد جداً. فالمستشرق الألماني يسيطر تماماً على النهج التاريخي ـ الفيلولوجي ويطبّقه بدون أي، تنازلات على التراث الأولي للإسلام. أما هشام جعيط فيظل أسير النظرة التقليدية الموروثة لحد ما ولا يفككها من الداخل كما ينبغي. كتاب جعيط صدر بالفرنسية في باريس عام ١٩٨٩، وطبعته العربية الأولى عن دار الطليعة في بيروت عام ١٩٩١.

(**) لمعرفة الفرق بين المنهجية التاريخية/ والمنهجية التبجيلية أو العاطفية في قراءة التراث، تنبغي المقارنة بين كتاب جوزيف ڤان إيس/ وكُتُب هشام جعيط أو محمد عابد الجابري التي تتحدّث عن الفترة نفسها: فترة الإسلام الأوّلي، أي القرون الهجرية الثلاثة الأولى. هذا لا يعني بالطبع أن هشام جعيط ومحمد عابد الجابري لا يعرفان الحداثة أو العقلنة أو المنهج التاريخي، ولكنهما ليسا متحررين تماماً من أسر العقلية التقليدية المهيمنة.

(***) بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

الصادر عام ١٩٨٤. بعد أن اطلعت على كتابه وجدت أن نقاط الاتفاق بيننا في ما يخصّ التوجّهات الأساسية في النقد عديدة جداً إلى درجة أنّي دُهشت لأنه لم يشر إلى أي كتاب من كتبي، أو إلى أي فكرة من أفكاري. أقول ذلك وبخاصة أنه يتعرّض في كتابه السابق الذكر للعديد من الموضوعات والمؤلِّفين (أو المفكّرين) والمناقشات المنهجية والابستمولوجية التي كانت قد شغلتني طويلاً في الماضي. كذلك الأمر فإن العروي لا يشير من قريب أو بعيد إلى أعمال زميله في الجامعة محمد عابد الجابري. أقول ذلك خاصةً وأن أعماله في «نقد العقل العربي» معروفة ومشهورة. كان بإمكانه أن يذكره على الأقل لكي يبيّن أوجه الاختلاف معه في الأسلوب وطريقة المعالجة للموضوعات المطروحة. فهذه الاختلافات تُساعدنا على رسم خريطة تصنيفية لأنماط المثقفين المغاربة المعاصرين. ولكن للأسف فإن المثقفين العرب (والمغاربة بشكل خاص) لا يستشهدون ببعضهم البعض. إنهم يأنفون من ذكر أسماء بعضهم بعضاً. ربما كانوا يخشون من إغضاب البعض إذا ذكروا البعض الآخر وأهملوه. وربما كانوا يريدون مراعاة الحساسيات. وهذا شيء وارد في الأوساط الثقافية والجامعية. إنهم يريدون تحاشي المعارك الجدالية إذا ما ذكروا اسم هذا المثقف وأهملوا ذكر المثقف الآخر. كل ذلك قد يجوز. ولكن هذا الانغلاق السكولاستيكي(*) داخل الذات يكلّف ثمناً باهظاً على صعيد الحياة الثقافية والمناقشة العلمية في المجتمعات العربية بشكل عام.

إنّي آسف لأن الوقت كان دائماً ينقصني فلا أستطيع تحقيق تلك الأمنية القديمة التي كانت دائماً تراودني. ففي كل مرة كان يصدر فيها كتاب مهمّ لأحد هؤلاء المثقفين كُنت أتمنى أن أقطع الصمت وأكتب عنه مراجعة نقدية شمولية. كُنت أتمنى لو أن الوقت يُساعدني لكي أُعلّق بشكل مطوّل على أعمال خمسة من المفكّرين المغاربة: محمد طالبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، محمد قبلي، عبد الله العروي. في الواقع إننا جميعاً ننتمي إلى الجيل نفسه. كما أننا جميعاً مدينون للجامعة الفرنسية بتكويننا العلمي ومواقعنا الابستمولوجية المختلفة والمتشابهة في آن معاً(**). يُضاف إلى

(*) يقصد أركون بالانغلاق السكولاستيكي الانغلاق الأكاديمي. فكل باحث منغلق داخل شرنقته وبحوثه ولا يرى ما يفعله الباحث الآخر المجاور له أو لا يريد أن يراه. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً مسألة النرجسية التي تصيب الكثيرين من المفكّرين المشهورين.

(**) يقصد أركون بأن جميع هؤلاء الباحثين من مغاربة وجزائريين وتوانسة قد درسوا في فترة ما في الجامعات الفرنسية وتشكّلوا علمياً أو ابستمولوجياً من خلال الحداثة المنهجية الفرنسية. وهذا ينطبق على معظم مثقفي المغرب الكبير. فقليلون هم الذين تربوا على المنهجية الأنغلوساكسونية.

ذلك أننا نشعر بالتضامن التاريخي مع الفضاء المغاربي الكبير الذي ولدنا فيه والذي هو في حالة بحث عن الهوية. إن مساهماتنا تتلاقى حول عدد كبير من المواقع النقدية، ولكنها تختلف في ما يخصّ طريقة المعالجة واستراتيجيات التدخل العلمي والراديكالية الابستمولوجية(*).

في ما يخص النقطة الأخيرة يُمكن القول بأني كنت دائماً ألحّ أكثر من عبد الله العروي على النقطتين الأساسيتين التاليتين: الدور التاريخي لما كنت قد دعوته **بجدلية القوى المركزية/ والأطراف الهامشية** وبخاصة في المغرب الكبير، ثم الانعكاسات الثقافية والمعرفية المترتبة على ذلك. وأما النقطة الأساسية الثانية فتخصّ ما يلي: دور مختلف المدوَّنات الرسمية المغلقة (أو النصوص الرسمية المغلقة)، وأوّلها القرآن نفسه، في التشكيل التاريخي والوظائف الدائمة لما كنت قد دعوته **بالسياج الدوغمائي المغلق**. ولكن على الرغم من ذلك فإنّي أود أن أثني على مجمل أعماله وبخاصة كتابه الأخير الذي ذكرته آنفاً. فأعماله تتميّز، في رأيي، بالنظرة النقدية المتواصلة في الزمن، والمتماسكة في التطبيق، والمرنة في استراتيجيتها التدخُّلية، والصارمة تجاه كل أنواع الترقيع العلمي أو الخطابات التبجيلية والأيديولوجية. إنّ العروي ما انفك يدين بكل حزم وبدون أي تهاون تلك الاستخدامات التبجيلية للتراث، تلك الاستخدامات البالية التي عفا عليها الزمن. إنه ما انفك يذكّر العقل الإسلامي بأنه لن يستطيع التحرّر من التركيبات الأسطورية والاجترارات السكولاستيكية إلاّ إذا استخدم كل الأدوات والمكتسبات المنهجية الخاصّة بالنقد التاريخي الحديث. وما انفك أيضاً يكشف عن عدم التطابق الفكري والتفاوت التاريخي والمجريات البالية للموقف الإصلاحي كما يتجلّى لدى محمد عبده وابن خلدون. هذه هي الدروس التي يركّز عليها العروي دون كلل أو ملل مثلي أنا. إنه ما انفك يعود إليها أو عليها منذ حوالى ثلاثين سنة بكل صبره التربوي. ونأمل أن تؤتي هذه المحاولات ثمارها الطيبة في نهاية المطاف. فقد طال انتظارنا.

ولكن الظروف الثقافية والاجتماعية للتواصل المستحيل لا تزال رازحة هنا وتحول بيننا وبين التواصل مع الجمهور(**). وبالتالي فلا ينبغي أن يوهمنا هذا التوافق في

(*) واضح من كلام أركون ـ ولكن بشكل ضمني ـ أنه هو الأكثر راديكالية من بين مثقفي المغرب الكبير. والمقصود بالراديكالية الابستمولوجية الذهاب إلى عمق الأشياء أو إلى جذور المشاكل المطروحة وعدم الاكتفاء بمسّها مساً خفيفاً أو سطحياً.

(**) يقصد أركون الجمهور العريض في المغرب والمشرق. فهذا الجمهور لا يزال واقعاً تحت تأثير الأيديولوجيين =

الأفكار بين بعض الباحثين المغاربة. فعددهم أولاً قليل، ثم إنهم معزولون ويشتغلون في الوحدة والصمت غالباً. وأخشى أن يستمر الفكر العربي والإسلامي على هذه الحالة لفترة طويلة، أي: حالة التبعية والانتظار غير المضمون لحرية الفكر والمناقشة والنشر. أخشى أن يستمر لفترة طويلة وهو خاضع للمراقبة الصريحة أو الضمنية، الخارجية أو الداخلية (أي الرقابة الذاتية). وأعترف بأنّي أنا شخصياً أمارس الرقابة الذاتية على نفسي وذلك في كتاباتي ومحاضراتي ليس من أجل حماية قناعاتي الشخصية أو إخفائها، وإنما من أجل الحفاظ على خيط التواصل مع الآخرين، أي: مع مختلف أنماط الجمهور في البلدان العربية والإسلامية. وأعتقد أيضاً بأن الموضوعات التي أصبحت محرَّمة بسبب ضغط الانتخاب والحذف الطويل الذي مارسه التراث الإسلامي على نفسه من أجل تأبيد أرثوذكسية(*) دينية منفصلة أكثر فأكثر عن النقد الفكري، أقول بأن هذه الموضوعات المحرّمة تحتاج اليوم إلى أكثر من البيداغوجيا الصابرة من أجل فتح العقليات (أو إطلاق سراح العقليات).

٢ـ من الواضح أن فتح العقليات المغلقة منذ زمن طويل ينبغي أن يبتدىء بفتح ورشة كبيرة عن الدراسات القرآنية(**). لقد لعب القرآن الدور الحاسم الذي نعرفه في توسُّع وانتشار ما لا نزال نمارسه الآن تحت اسم العلوم الدينية بصفتها مضادةً للعلوم العقلية. ومن الغريب العجيب أنه لم تُفتح حتى الآن أي ورشة فكرية أو علمية حول القرآن في أي بلد من بلدان **المؤتمر الإسلامي** (أي: في أي بلد عربي أو إسلامي). بل إن المسكين نصر حامد أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن

= والتقليديين، وبالتالي فلا يستطيع أن يتواصل مع المفكّرين النقديين الأحرار، أو لا يستطيع أن يفهمهم أو يفهم لغتهم ومصطلحاتهم ورؤياهم الجديدة للعالم. لماذا؟ لأنه لا يمتلك الأدوات المعرفية الكافية التي تمكّنه من ذلك، ولأنه لا يزال أسير الرؤية التقليدية أو الأيديولوجية للتراث.

(*) يقصد أركون بذلك أن أي تراث ديني ـ وليس فقط التراث الإسلامي ـ يقوم بعملية الحذف والبتر هذه على نفسه لكي يبقي بعض العناصر ويُشكّل منها أرثوذكسية دينية، أي: خطأ وحيداً صحيحاً مستقيماً. وعندئذ لا يعود أحد قادراً على الخروج عن هذا «الخط المستقيم»، لأن ذلك يُعتبر انحرافاً أو بدعةً أو حتى كفراً... وما لم تُفكّك الأرثوذكسية من الداخل، فإن التحرير الفكري يظل مستحيلاً. والدليل على ذلك تجربة الغرب مع الحداثة. فلم يستطع الفكر الأوروبي أن ينطلق إلاّ بعد تفكيك الأرثوذكسية المسيحية الراسخة منذ عدة قرون.

(**) يقصد أركون بأن التحرير الفكري في أرض الإسلام سوف يبتدىء حتماً بتطبيق المنهج التاريخي ـ الفيلولوجي على دراسة النصّ القرآني. بالطبع فإن هذا التطبيق موجود الآن، ولكن في اللغات الاستشراقية فقط، أي: اللغة الألمانية أولاً ثم الإنكليزية ثم الفرنسية. ولكن التحرير لن يتم إلاّ إذا حصل من خلال اللغة العربية ذاتها، أي: لغة القرآن. وهناك حلاّن: إمّا ترجمة هذا الإنتاج الاستشراقي، وإما تأسيس هذه الدراسات التاريخية في اللغة العربية مباشرة، وإما الاثنان معاً.

راحوا يلاحقونه في محاكم القاهرة! وهذا لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قِبَلِ المفكّرين الأحرار. وويلٌ لأولئك المغامرين الذين يخاطرون بأنفسهم في هذه الأرضية المليئة بالألغام. فالسوداني محمود طه عُلِّقت مشنقته لأنه حاول أن يستخلص بعض النتائج التفسيرية من ذلك التمييز التقليدي المعهود بين القرآن المكّي/ والقرآن المديني (أو بين الآيات المكية/ والآيات المدنية). فتأمل! تأمل إلى أين وصلنا أو انتهينا...

بالمقابل نُلاحظ أن المبادرات الهادفة إلى النشر الديني العبادي لكتاب الله تحظى في كل مكان بالدعم الرسمي للدولة والمسؤولين. يوجد هنا اختلال توازن خطير(*) من النواحي **الروحية والفكرية والسياسية**. ولكنه مؤبَّد عن طريق إرادتين سياسيتين منخرطتين في مزاودة امتثالية تراجيدية على بعضهما البعض(**). فكل من هاتين الإرادتين تريد أن تظهر نفسها وكأنها المدافع الأول عن القرآن والإسلام والدين الحق. إنهم يزاودون على بعضهم البعض حالياً كما زاود الموحِّدون على المرابطين فيما مضى. ولكننا نعلم أن القرآن كنصّ يظل مستغلقاً وغير مفهوم حتى بالنسبة للمؤرِّخين أو المثقفين الأكثر تخصّصاً وتبحّراً في العلم. فما بالك بجمهور المؤمنين!... ولا أحد يفكِّر في شرحه أو تفسيره على ضوء المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول.

ولكن ها هو الإنقاذ يجيء مرة أخرى من الغرب لا من الشرق، من البيئات الأكاديمية الاستشراقية، لا من البيئات الأكاديمية العربية أو الإسلامية. لقد جاءت هذه المبادرة العلمية التي طال انتظارها من جامعة تورنتو في كندا ومن الناشر الهولندي الشهير «بريل» في هولندا. ويترأس المشروع البروفسورة جين دام مين ماك أوليف التي يحيط بها فريق عمل مؤلَّف من أربعة أساتذة آخرين. هكذا ابتدأ مشروع انسيكلوبيديا

(*) يقصد أركون أن الرؤية التقليدية (أو اللاتاريخية) للقرآن هي المسيطرة على الوعي الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، بل وهي المسيطرة على وعي المثقفين حتى الآن. وأكبر دليل على مدى اتساع اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه في الساحة العربية والإسلامية هو أننا عاجزون عن ترجمة نولدكه مثلاً الذي كتب أبحاثه التاريخية عن القرآن منذ حوالى مائة سنة!!... ولا تزال محفوظة في اللغة الألمانية دون أن يجرؤ أحد على ترجمتها إلى اللغة العربية... ثم يلعنون الاستشراق والمستشرقين!

(**) بعد ظهور الحركات الأصولية في السبعينات راحت الأنظمة السياسية تزاود عليها في الاهتمام بالإسلام أو في «خدمة الإسلام». وهكذا راحوا يكثرون من بناء الجوامع وإظهار التقى والورع لكي يقطعوا الطريق على هذه الحركات التي راحت تنتعش أكثر فأكثر على الرغم من كل ذلك. بل وراحت تتهم الأنظمة بتقصيرها في حق الدين وعدم تطبيق الشريعة.. إلخ. وهكذا دخلنا في مزاودة مفتوحة.

القرآن (أو الموسوعة القرآنية)(*)، وذلك على غرار **انسيكلوبيديا الإسلام** (أو **الموسوعة الإسلامية** الذائعة الصيت). لقد كان الأحرى بالمسلمين أن يقوموا هم بهذا المشروع لا الغربيين. ولكننا نعلم أنه لم يحلم أحد في دار الإسلام حتى مجرد حلم بتوسيع مشروع السيوطي الجميل الوارد في كتابه **الإتقان في علوم القرآن**. كان ينبغي على المفكّرين المسلمين أو العرب أن يستعيدوا هذا المشروع عن طريق توسعته وتحديثه. ولكن لا سمع لمن تنادي. ثم يتحدّثون بعد ذلك عن عظمة التراث ويطنطنون به، ولكن دون أن يفعلوا شيئاً من أجله!

٣ـ إذا ما مَوْضعنا كل الملاحظات السابقة داخل سياق العولمة الحاصل حالياً والذي لا يُقاوم، فإنه يُمكننا أن نعتقد بأن الطفرات الذهنية العميقة الجارية حالياً سوف تتكفل بجعل كل تلك الصراعات الدائرة حول المسألة الدينية بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، شيئاً بالياً ولا معنى له(**). إن كل هذا سوف يتبخّر ويذهب مع الريح. ولن يبقى إلاّ «الدين من أجل الذاكرة» كما تقول الباحثة الفرنسية دانييل هيرفيو ليجيه بصدد المسيحية في أوروبا(***). ولكن هذا الشيء لم يتحقّق حتى الآن بالنسبة لليهودية والمسيحية الأرثوذكسية اللتين ما زالتا منخرطتين في الهموم السياسية مثلهما في ذلك مثل الإسلام. إذا ما تأكد هذا التطوّر الذي تتحدث عنه الباحثة الفرنسية وإذا ما ترسّخ، فإنه يُمكننا أن نفتح عندئذ كل ورشات البحث. أقصد: يُمكننا أن ننخرط في

(*) بحسب ما قال لي أركون، فإن كل كلمة من كلمات القرآن سوف تتعرض لدراسة تاريخية كاملة في مادة مستقلة على حدة. من الواضح أنه إذا ما ذهب هذا المشروع إلى نهاياته فإنه سيلقي أضواء تاريخية رائعة على النصّ القرآني، وسوف نعرف عندئذ جذور كل الكلمات القرآنية، ومن أين جاءت، وما هي علاقتها بالزمان والمكان، أي: بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية.

(**) يقصد أركون أن العولمة (أو الحداثة العالمية) سوف تكتسح كل البلدان والشعوب عاجلاً أم آجلاً. وبالتالي فلن يعود للمناقشات الدائرة حالياً حول الأصولية والتزمت أي معنى بعد فترة من الزمن. سوف تبدو بالية وقديمة بالنسبة للأجيال القادمة التي سوف تغطس في الحداثة المادية والتكنولوجية والمصرفية والاستهلاكية من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها. ولكن ذلك لن يتمّ بسهولة ويسر. فالصراع بين الأصولية/ والعولمة سوف يكون طويلاً وضارياً.

(***) يشير أركون هنا إلى كتاب الباحثة الفرنسية المختصة في علم الاجتماع الديني: دانييل هيرفيو ليجيه: Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, éd Cerf, 1993. والمقصود أن المسيحية في أوروبا الغربية تحوّلت إلى دين تاريخي، دين للذكرى، دين خالٍ من أي إكراهات أو قيود ولا يمتلك أي سلطة على الناس. فبعد أن تمّ فك الارتباط بين الدين والدولة في أوروبا وأُسّست العلمنة، لم يعد الدين المسيحي يمتلك السطوة ذاتها التي كان يمتلكها سابقاً. ولكنه ربح روحياً ما خسره مادياً أو سلطوياً. ويرى أركون أن هذا التطور سوف يُعمّم فيما بعد لكي يشمل الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية الأرثوذكسية (أي الشرقية) والإسلام، وذلك بفعل عوامل التطوّر والتقدّم.

كل البحوث الابتكارية التي تؤدي إلى فهم صحيح للوظائف الثقافية والنفسية والسياسية والأخلاقية التي تقوم بها الأديان. ويُمكننا أن نفهم بشكل أفضل الدور الذي تلعبه في نشأة الحضارات وتوسّعها وانهيارها (أو تفككها).

هذا هو المشروع الذي أريد أن أقوم به بشكل استباقي انطلاقاً من المثال الإسلامي. وقصدي أن أُساهم في تهدئة العنف والقلق الهائل الذي يمزّق المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية بدون أن يكون أمامها منظور حضاري محدّد بوضوح من أجل تجييش مجمل الشعوب المعاصرة لتحقيقه.

ـ ٢ ـ

خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها*:

دراسة حول أعمال كلود كاهين

«إن احترام ذكرى باحث ما يتضمَّن أولاً وقبل كل شيء احترام العلم والقارىء الذي كان يقرؤه. على هذا النحو أتمنى أن يتحدث عنّي الباحثون بعد موتي».

(كلود كاهين يتحدث بعد موت المستشرق موريس لومبار).

«قبل حوالى الثلاثين سنة كانوا يقولون بأن على علم الجيولوجيا أن يكتفي بوصف الظواهر ويمتنع عن أي تنظير. وأتذكر أن أحدهم كان يقول بأنه ينبغي على المرء في مثل هذه الحالة أن يذهب إلى حفرة مليئة بالحصباء فيعدّ البلورات الصخرية ويصف ألوانها. ولكن من نافل القول إن أية ملاحظة وصفية للوقائع هي بالضرورة ضد وجهة نظر معيّنة أو معها. وإلاّ فلا معنى لها ولا جدوى منها. وبالتالي فليس هناك من وصف بحت أو حيادي بشكل مطلق. كل وصف هو بحد ذاته موقف أو يعني اتخاذ موقف ما».

(تشارلز داروين يكتب لهنري فاوسيت، ١٨٦١)

التقيت بكلود كاهين للمرة الأولى في مدينة ستراسبورغ في شهر تشرين الأول/

(*) المقصود هنا: نحو استراتيجية معرفية جديدة تتمثل في انتهاك المواقع التقليدية للاستشراق الكلاسيكي، وزحزحتها عن مواضعها، وتجاوزها.

أكتوبر من عام ١٩٥٦. كنتُ قد عينت للتوّ أستاذاً للغة العربية في تلك المدينة التي كان يدرّس هو فيها تاريخ القرون الوسطى منذ عام ١٩٤٥. ثم نُقلنا في السنة نفسها (١٩٥٩) إلى باريس. ثم شاءت الصدفة أن نسكن أكثر من عشرين سنة في مدينتين متجاورتين من الضاحية الجنوبية لباريس. وهذا ما ساعد على كثرة حواراتنا ومناقشاتنا المتعلّقة بشتى الموضوعات. وعندما تقدّم في السن واقتربت إحالته على التقاعد رحت أطلب منه بإلحاح طلبين اثنين وأترجاه أن يلبيهما:

١ـ حاولت أن أقنعه بأن يكتب كتاباً تنظيرياً عاماً يترك فيه لقلمه العنان فيتحدث عن مساره العلمي، ومعاركه الفكرية، وحيراته وتردداته كباحث، ونجاحاته، وإخفاقاته أو تحسراته على أشياء كان بإمكانه أن ينجزها ولم يفعل. كما تمنيت لو يتحدث فيه عن رؤيته العامة لمهنة المؤرّخ المحترف من خلال تطبيقها على ما كان يدعوه دائماً بالشرق الإسلامي، أو بالإسلام. فقد كان مؤرِّخاً شهيراً أمضى سنوات طويلة في دراسة العالم العربي ـ التركي ـ الإيراني واستكشافه من شتى جوانبه. فهل يعقل ألا يقدّم كتاباً تنظيرياً عاماً يربط فيه بين الماضي والحاضر؟ ألا توجد علاقة بين الأحداث الجارية حالياً في ذلك «الشرق الإسلامي» وبين ماضيه البعيد؟ ومن يستطيع أن يكشف هذه العلاقة أكثر منه، هو المؤرخ المحترف والشديد التخصص؟ وعندما اقترحت عليه القيام بذلك كنت أعرف أن هناك مؤرّخين كباراً، كرينيه ريمون وجاك لوغوف، قد فعلوا الشيء ذاته بالنسبة لفرنسا. إنهم لم يحتقروا هذا النوع من العمل، أو من البحث التنظيري، ولم يعتبروه غير لائق بمهنة المؤرِّخ. فالمؤرِّخ لا يكتب التاريخ فقط ـ أقصد التاريخ الماضي ـ وإنما يتأمل فيه ويستخلص منه الدروس والعبر بالنسبة للحاضر. ولو أن كلود كاهين قَبِلَ القيام بهذا العمل، لشكره على ذلك الجمهور المثقف العربي ـ التركي ـ الإيراني، ولشعر نحوه بالامتنان والعرفان بالجميل. وذلك لأنه آتٍ من قِبَلِ مؤرِّخ كبير ومحترم جداً. بل ليس هذا فقط، فمثل هذا التأمل النظري لو تم، لكان قد اندرج داخل ذلك البحث الهائم والمتعلق بالحقيقة. وهو بحث كان المناضل الشيوعي، كلود كاهين، قد برهن على الالتزام به أمام مؤرّخين كبار من أمثال هـ .أ. مارُو.

ماذا كان جوابه على طلبي هذا؟ في الواقع إنه لم يكن غير مكترث به، ولا يمكن القول بأنه لم يلق صدى في نفسه. ولكنه كان يشعر بالانزعاج عندما يحاول تفسير الأسباب الحقيقية التي تمنعه من الانخراط في هذا النوع من الكتابة الذي لم يكن معتاداً عليه. ولعله كان يعتبر هذه الكتابة النظرية شيئاً أدبياً أو فنياً أكثر من

اللزوم، وبالتالي فهي لا تليق بعالم كبير. فالعالِم ينتج البحوث التاريخية الدقيقة أو الميدانية التخصّصية، ولا يضيّع وقته في التنظيرات العمومية أو المجانية... فهذه يتركها لكتّاب المقالات والصحفيين والمتأدبين. كان أكاديمياً متقشفاً أكثر من اللزوم.

٢ـ أما الموضوع الثاني الذي طلبت منه الاهتمام به خدمةً للعلم فيتعلّق بتجديد مقالته الشهيرة التي صدرت عام ١٩٥٥ في مجلة **ستوديا إسلاميكا** *Studia Islamica*، وكانت بمثابة المانيفست أو البيان الشهير. وقد اتخذت العنوان التالي: «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الإسلامي في القرون الوسطى». وقد صدر هذا البحث في العام ذاته الذي نشر فيه عرضه النقدي لكتاب. هـ .أ. مارُو المذكور آنفاً. وأذكر أنه شعر بالاعتزاز والفخر عندما قلت له في ستراسبورغ عام ١٩٥٦ بأن الطلاب المغاربة قد استقبلوا بيانه المنهجي هذا استقبالاً حسناً. وكان قد تحدّث فيه عن ضعف التكوين العلمي للمستعربين أو المختصّين بالدراسات الإسلامية. فهم غير مهيئين التهيئة الكافية لإنتاج البحوث العلمية في مجال الدراسات العربية أو الدراسات الإسلامية. وكانت حرب الجزائر المشتعلة آنذاك تخلع طابعاً مأساوياً على كل بحث علمي يتعلّق بالمجال العربي والإسلامي. وكان البحث الماركسي عن الحقيقة يجد هناك حقلاً مثالياً للتطبيق. وبما أن كلود كاهين كان ماركسياً، فإنه وجد في ذلك مرتعاً خصباً. فأيديولوجيته تشده نحو العالم الثالث وتجعله يتحسّس آلامه.

وقد اعتمدت على هذه المعطيات المشجعة والاعتبارات الإيجابية واقترحت على كلود كاهين أن يجدّد بيانه النقدي هذا أو يعيد كتابته من جديد بعد مرور أكثر من عشرين عاماً على صدوره. كانت لجنة التحرير في مجلة **آرابيكا** المختصّة بالدراسات العربية والإسلامية قد قرّرت تكريس عدد خاص للدراسات التاريخية المتعلّقة بالعالم العربي منذ عام ١٩٦٠. وقرّرت غربلة هذه الدراسات أو إقامة موازنة ختامية لها بكل إنجازاتها ونواقصها. واقترحت عندئذ على كلود كاهين أن يكتب المقدمة الافتتاحية العامة لهذا العدد الكبير. ولكن بصره كان قد ضعف كثيراً للأسف، ولم يعد قادراً على كتابة مثل هذا النصّ الطويل الذي يستعرض فيه مساره الخاص والإنجازات الغنية المتراكمة منذ ثلاثين سنة (أقصد إنجازات البحوث التاريخية الاستشراقية التي تركّزت على العالم العربي والإسلامي طيلة كل هذه الفترة الخصبة والمهمة). وهكذا توقف المشروع.

ولكن ها نحن نعود إليه الآن بعد سنوات عديدة. فقد قررت لجنة التحرير في

مجلة **آرابيكا** التي أتشرف برئاستها إصدار هذا العدد أخيراً(*). ويدل عنوانه الثانوي على ضرورة القيام بمراجعة شاملة لمختلف منهجيات علم التاريخ الحديث التي سيطرت طيلة الأربعين أو الخمسين سنة الماضية، ليس فقط في فرنسا، وإنما في مختلف أنحاء العالم الأوروبي أو الغربي. لقد أردنا مراجعة الإنتاج التاريخي الاستشراقي بمجمله، أي في فرنسا، وألمانيا، وإنكلترا، وأمريكا. . . إلخ. وركّزنا اهتمامنا على ضرورة تجديد المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية من جهة، وعلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار المطالب والحاجات الحالية الملحّة للمجتمعات العربية - التركية - الإيرانية من جهة أخرى. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه المجتمعات لا تزال غير مدروسة بشكل جيد وغير محلَّلة بشكل علمي شاف حتى الآن، وذلك على الرغم من كل ما كتب عنها في اللغات الاستشراقية الأساسية: أي في الفرنسية، والألمانية، والإنكليزية. يُضاف إلى ذلك أنه ينبغي تجديد المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية لكي تلحق بركب المنهجية الحديثة في علم التاريخ، هذه المنهجية الممارسة في أقسام الدراسات الأوروبية والمطبَّقة على تاريخ المجتمعات الأوروبية ذاتها. ولم نعد نستطيع الاكتفاء بالمنهجية التقليدية في علم التاريخ، هذه المنهجية التي لا يزال الاستشراق الكلاسيكي يعيش عليها منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. وبالتالي فينبغي أن ندخل في ساحة الدراسات الاستشراقية ذات الثورة المنهجية التي أدخلها الباحثون الغربيون على الدراسات الأوروبية. ويضطرنا هذا إلى القيام بالكثير من المراجعات والتصحيحات على المنهجية القديمة، وتعديل منظوراتها من أجل إدخال المنهجيات الحديثة والإشكاليات الجديدة التي تفرض نفسها والتي كانت مهملة سابقاً. نقول ذلك لأن «أرضية المؤرّخ» - كما يقول الباحث الفرنسي إيمانويل لوروا لادوري(**) - قد توسعت كثيراً، ولم يعد يكتفي بالمنظور الضيق لمؤرّخي القرن التاسع عشر.

إن الدراسات المنشورة في هذا العدد هي في مجملها ثناء مرفوع إلى روح المعلّم كلود كاهين وإلى الدرس المنهجي الصارم الذي خلّفه وراءه. فهي تستعيد ذات أسلوبه، وتساؤلاته، وصرامته النقدية التي تهدف إلى المطابقة الوصفية للموضوع

(*) يشير أركون هنا إلى عدد مجلة **آرابيكا** المنشور عام ١٩٩٦/ المجلد الأول والذي ساهم فيه بهذا البحث الحالي: «Transgresser, déplacer, dépasser», *Arabica*, 1996/1.

(**) يشير أركون هنا إلى كتاب المؤرّخ الفرنسي المعاصر إيمانويل لوروا لادوري والمنشور في جزئين. وهو كتاب تنظيري يتحدث عن المنهجيات الحديثة أو المستحدثة في علم التاريخ Emmanuel Le roy La durie: *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.

المدروس، بل وحتى المطابقة السردية، أكثر مما تهدف إلى التفسير والتحليل والتوضيح. بمعنى آخر، فإن المساهمين في هذا العدد لا يزالون يكتفون بالمرحلة الوصفية من الدراسة رافضين تجاوزها إلى المرحلة التحليلية النقدية بالمعنى العميق والواسع للكلمة، وهنا تكمن نقطة الخلاف بيني وبينهم. وربما كان من المفيد أن نبحث عن سرّ هذا الموقف وسببه ومغزاه. لماذا يصرّ الباحثون المستشرقون على اتباع المنهجية التقليدية في علم التاريخ، في حين أنها تجددت وتغيّرت في الأقسام المجاورة لهم في نفس الجامعة: أقصد في الأقسام التي تدرس التاريخ الأوروبي، لا العربي ولا الإسلامي؟ لماذا يرفضون الاستفادة من مناهج زملائهم المتخصّصين بتاريخ فرنسا أو أوروبا في القرون الوسطى مثلاً؟ لماذا يرفضون أن يدخلوا معهم في مناقشة حول المكانة الهامشية للاستشراق، أو حول مكانته العرضية، الثانوية، بل وحتى الغرائبية الفولكلورية داخل الجامعة الفرنسية؟ وعندما أقول الاستشراق فإني أقصد تاريخ الشرق، أو تاريخ الإسلام، أو تاريخ العالم الإسلامي كما هو يُدرَّس في الأقسام الاستشراقية الموجودة في الجامعات الغربية أو الملحقة بها. لماذا هذا التفريق، إنْ لم نقل التمييز شبه العنصري، بين الأقسام الاستشراقية/ والأقسام غير الاستشراقية في الجامعة الواحدة؟ لماذا لا يحصل تلاقٍ وحوار حول المنهج، أو المناهج المطبّقة في هذا الطرف أو ذاك؟ لماذا هذا الفصل العازل بين الدراسات الاستشراقية المنصبّة على العالم العربي والإسلامي/ والدراسات المنصبّة على العالم الأوروبي والغربي؟ إن تأبيد هذا الفصل بين الغرب/ والشرق هو الذي يفرض اللجوء باستمرار إلى التسميتين التاليتين: استشراق، مستشرقين. ونعلم أن هاتين التسميتين أصبحتا مشحونتين بالكثير من القيم السلبية نتيجة المماحكة الجدالية التي جرت مع الطرف العربي والإسلامي. وأصبح الكثيرون من المستشرقين يحاولون تجنبهما واللجوء إلى تسميات أخرى جديدة لا غبار عليها من نوع: مستعرب arabisant، أو عالِم بالإسلاميات islamologue، . . . إلخ. فلا أحد يريد بعد الآن أن يقول عن نفسه بأنه مستشرق، لأن الكلمة أصبحت مذمومة جداً بالنسبة للوعي العربي أو الإسلامي.

ويُمكن القول في ما يخص هذه النقطة بالذات أن كلود كاهين كان أحد أوائل المؤرّخين المعترف بهم كذلك من قبل زملائهم المختصين بالدراسات الأوروبية، وليس فقط من قبل المختصين بالدراسات العربية والإسلامية. أقصد أنه كان مؤرّخاً محترفاً متمكّناً من المنهجيات العلمية إلى درجة أن زملاءه الأوروبيين اعترفوا له بصفة المؤرِّخ العالِم على قدم المساواة معهم. ولم يكن جميع المستشرقين يحظون بذلك على عكس

ما نتوهم. لقد كان كاهين أحد المؤرِّخين الأوائل الذين استطاعوا أن يفرضوا دراسة تاريخ الشرق على الأوساط الجامعية، في فرنسا على الأقل. وكلّ ذلك بفضل رصانته العلمية وجودة بحوثه التاريخية وارتفاعها إلى مستوى البحوث التي ينتجها زملاؤه المختصّون بتاريخ فرنسا القديم أو الحديث. وبالتالي فبحوثه عن «الشرق» قادرة لأن تندمج، بموضوعاتها ومضامينها ومناهجها وطموحاتها المعرفية، في ذات البحوث التاريخية التي تُنتَج عن «الغرب» نفسه. لقد خاض كلود كاهين معركة حقيقية لكي يقنع المسؤولين الفرنسيين بتخصيص كرسي جامعي لتدريس تاريخ الشرق في إحدى أهمّ الكلّيات في جامعة السوربون وأكثرها عراقة، هي كلية علم التاريخ. وما كان من السهل أن يربح تلك المعركة. فهناك إهمال للشرق وازدراء له كما هو معلوم، لكأنه لا يستحق أن تُخصّص له كرسي كاملة في جامعة السوربون. والدليل على هذا الإهمال هو أن الكرسي أُلغي بعد إحالة كاهين على التقاعد! فلم يبحثوا عن أستاذ جديد لكي يحتلّه بعده. نقول ذلك على الرغم من أهمية هذا الكرسي ومن الحاجة الماسّة إليه في الظروف الحالية. فقد أخذت أوروبا تشعر بالحاجة إلى التقارب مع العالم العربي - التركي، أي مع دول الضفة الأخرى من المتوسط. وأصبحت هذه الدول تشعر أيضاً بالحاجة إلى التقارب مع دول الاتحاد الأوروبي. إنها حاجة متبادلة من أجل التوحيد الثقافي والروحي لكل حوض البحر الأبيض المتوسط في القرون الوسطى. وتوحيد الماضي سوف ينعكس حتماً على شؤون الحاضر(*). وقد برهن آلان دوليبيرا (بتبحره العلمي الواسع وتصميمه الفكري على الانفتاح وتجاوز الانغلاقات الضيقة) على مدى أهمية مثل هذا العمل. وهكذا جاءت المبادرة الانفتاحية من جهة أحد المستغربين، لا من جهة المستشرقين كما كان متوقعاً. ولكن المستشرقين يبقون محافظين، حذرين، متحفظين تجاه الانفتاح. فآلان دوليبيرا ليس مختصّاً بالدراسات العربية والإسلامية، وإنما بالدراسات الأوروبية، وبخاصة التاريخ الفكري لأوروبا في مرحلة القرون الوسطى (انظر بهذا الصدد كتابيه التاليين: **التفكير في القرون الوسطى، وتاريخ الفلسفة القروسطية**(**)).

(*) يقصد أركون بأن توحيد الماضي من خلال الدراسة التاريخية الشمولية والموسّعة سوف يؤدي إلى توحيد الحاضر وإلى إحداث التقارب بين الشعوب الأوروبية من جهة، والشعوب العربية والإسلامية من جهة أخرى وهكذا تكون للدراسة التاريخية فائدة عملية وليس فقط نظرية.

(**) Alain de Libera: *Penser au Moyen - Âge*, Paris, 1991; *La philosophie médiévale*, Paris, 1993 على الرغم من أن آلان دوليبيرا ليس مستشرقاً، إلاّ أنه يبدي معرفة واسعة ومعمقة بفلاسفة العرب الكبار وبخاصة ابن رشد ثم ابن سينا والفارابي والمدرسة الأندلسية... إلخ. وهو يكتب عن فلاسفتنا بكل انفتاح إنساني ودون أي عقد تاريخية مسبقة.

على الرغم من كل هذه العلائم الجديدة عل الانفتاح والتي تبشر بالخير مستقبلاً، إلاّ أنه ينبغي أن نعترف بأن رواسب الماضي لا تزال هي المسيطرة. والدليل على ذلك أن الجدران العازلة لا تزال تفصل داخل الجامعة الأوروبية الواحدة بين الكليات المختصة بالأدب الأوروبي أو بالدراسات الأوروبية/ وبين الكليات الاستشراقية المختصة بدراسة الأدب العربي والتراث الإسلامي. ونعلم أن الكليات الاستشراقية معزولة ومهمَّشة[1] ولا تحظى بذات العناية التي تحظى بها الكلّيات الأوروبية. وذلك لأنها مختصة بدراسة شعوب أخرى غير أوروبية، أو تراث آخر غير أوروبي (هو هنا التراث العربي ـ الإسلامي). يُضاف إلى ذلك إهمال كبار الباحثين الأوروبيين للنتائج العلمية التي يتوصل إليها المستشرقون. لكي أوضّح فكرتي أكثر هنا ينبغي أن أفرّق بين الاستشراق المختصّ بالإسلام، والاستشراق المختصّ بالصين مثلاً أو حتى باليونان القديمة. فالعلماء الأوروبيون المختصّون بدراسة الحضارة الصينية أو اليونانية القديمة أكثر تأثيراً بكثير على الثقافة الأوروبية من العلماء المختصّين بدراسة الإسلام. نقول ذلك على الرغم من أنهم جميعاً أوروبيون. ولكن بحوث الأولين تبدو أهمّ بكثير وذات تأثير كبير على الفكر التاريخي والأنتربولوجي الأوروبي (أو الغربي بشكل عام). سوف أضرب على ذلك مثلاً الكتاب الذي أصدره مؤخراً جيوفري ي .ر. لويد: **لكي ننتهي أخيراً من تاريخ العقليات**[*]! نلاحظ أن المؤرّخ يستمد بعض أمثلته من أبحاث المستشرقين المختصّين بدراسة الحضارتين القديمتين للصين واليونان من أجل تدعيم وجهات نظره أو تقوية أطروحاته النظرية المتعلّقة بالمسألة الجدالية التي حصل حولها الخلاف ألا وهي: مفهوم العقليات. ولكنه لا يستعير أي مثال من أبحاث المستشرقين

(١) لحسن الحظ فإن المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية CNRS قد تخلّى عن الممارسة التقليدية للاستشراق، هذه الممارسة التي تعود إلى القرن التاسع عشر. ونقصد بذلك أنه لم يعد يفصل بين دراسة المجتمعات الشرقية ودراسة المجتمعات الأوروبية أو الغربية، وإنما أصبح يعتبرها كلها من جنس واحد، أي كلهم بشر! ولذا فقد حذف من برامجه القسم المدعو بـ «الحضارات الشرقية». ومس المعلوم أنها كانت معزولة عن بقية الأقسام وموضوعة على حدة. لكأن الشرقيين ليسوا بشراً كالغربيين! هذا التمييز في دراسة الشعوب لم يعد له مبرر. ولذلك حذفه المركز المذكور عام ١٩٩١. ولكن عدداً كبيراً من المستشرقين سرعان ما استنفروا وجيّشوا طاقاتهم من أجل المحافظة على خصوصية موضوع دراستهم! لكأنهم يريدون المحافظة أبدياً على الوضع القائم ويرفضون التطوّر والتغيير، أو لكأنهم يرفضون المساواة بين دراسة التراث العربي ـ الإسلامي ودراسة التراث المسيحي الأوروبي. . . وهكذا نلتقي مرة أخرى بنزعة المحافظة الشديدة لديهم.

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي: Geoffrey E. R. Lloyd: *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Decouverte, 1994. والمقصود بالعنوان أن الناس ملّوا من موضة تاريخ العقليات التي سادت في فرنسا طيلة العشرين سنة الماضية. ومعلوم أن دراسة العقليات قد نشأت في البداية كرد فعل على الانهماك فقط في دراسة الاقتصاد والماديات. ولكن الناس بالغوا في هذا الاتجاه كما بالغوا في الاتجاه السابق.

المختصّين بالدراسات العربية، أو بشكل أعمّ، بالدراسات الإسلامية. ولا يذكر اسم أي واحد منهم في أي مكان من كتابه. فهل يعني ذلك أن مستشرقي الحضارة العربية ـ الإسلامية أقلّ أهمية من مستشرقي الحضارات الصينية أو الهندية أو اليونانية؟

لا نريد التشكيك هنا في أهمية كلود كاهين. فلا ريب في أنه ساهم في فرض قطاع التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعالم الإسلامي بصفته تخصّصاً علمياً مهماً لا يزال ينتظر الكثير من الباحثين الشباب لكي ينضموا إليه. لقد فرضه على انتباه الباحثين عن طريق دراساته الدقيقة ذات المنظور الواسع والضخم. وفرضه كذلك عن طريق ذكائه في اختيار الموضوعات التي تستحق المعالجة والدراسة. أقول ذلك وأنا أفكّر بموضوع الإقطاع، وموضوع الصليبيين، وموضوع الأتراك ما قبل العثمانيين... إلخ. وفرضه أيضاً عن طريق صلابة النتائج التي توصل إليها، وعن طريق خصوبة ورشات البحث التاريخي التي دشّنها أو افتتحها. كل ذلك شيء واضح لا لبس فيه. ولكن للأسف فإن الباحثين الشباب الذين كنا نتوقع أن يكملوا طريقه لم يظهروا حوله في حياته، ولا حتى بعد مماته (أقصد لم يظهروا بعدد كبير أو كافٍ). لماذا هذا الفقر المدقع في الباحثين الجدد؟ لأن هناك عدة عراقيل تحول دون ظهور الباحث الحقيقي ذي التكوين العلمي الناضج. وأولى هذه العراقيل هي: اللغات «الشرقية». ويصعب تجاوز هذه العقبة كلّياً لأنه ليس من السهل على الفرنسي أو الألماني أو الإنكليزي أن يتعلّم اللغة العربية، أو اللغة الفارسية، أو اللغة التركية ثم يتقنها حقاً... وأحياناً يمضي سنوات طويلة جداً قبل أن يستطيع السيطرة عليها. هذا في ما يخص الجهة الأوروبية. ولكن لماذا لم يظهر باحثون شباب في الناحية العربية أو التركية أو الإيرانية ممن يكمّلون الطريق الذي شقّه كلود كاهين وسار عليه؟ ألم يشتغل من أجلهم، من أجل كتابة تاريخهم (أو استكشافه) بشكل جاد وعلمي؟ هنا نلاحظ أن العراقيل التي تحول دون ظهور الباحثين العلميين في الساحة العربية والإسلامية عديدة جداً، بل وتكاد تدعو لليأس أحياناً. هناك أولاً نقص المكتبات في الجامعات العربية، ثم البرامج التعليمية غير المناسبة، والمناهج التربوية البالية التي عفا عليها الزمن. ثم هناك بشكل أخصّ: المناخ الأيديولوجي الحامي الذي يحول دون البحث عن الحقيقة في المجالين العربي والإسلامي. وهناك الضغوط السياسية التي تمارسها دول الحزب الواحد ذات النزعة القومية الضيقة، وهناك المُتخيَّل الديني المُستنفَر والهائج والذي يهيمن على عقول الشبيبة(*)... إلخ. إن جميع هذه العوامل لا تزال تحول منذ زمن طويل دون

(*) لا أحد يجرؤ على الانخراط في البحث العلمي المحض في مثل هذه الأجواء. فالباحث يخشى على وظيفته =

تأسيس الدراسات التاريخية في الجامعات العربية والإسلامية. نقول ذلك على الرغم من أن المجتمعات العربية والإسلامية هي أحوج ما تكون إلى مثل هذه الدراسات من أجل تحليل مشاكلها وتشخيصها.

ينبغي علينا أن نشجع الدراسات التاريخية بأي شكل عن طريق التفكير أكثر فأكثر بالورشات الجديدة التي تنتظر أن تُفتَتح. كما وينبغي أن نفكّر جدياً بنوعية الروابط التي يمكن إقامتها بين مختلف المجالات المدروسة والتي نضطر إلى تقطيعها تلبيةً لحاجات التخصّص الدقيق(*). ينبغي أن نجد الجسور التي تربط بين مختلف هذه المجالات لكي نستطيع أن نقدّم صورة شمولية عن فترة معيّنة أو مجتمع معيّن. فالتخصّص الدقيق يؤدي إلى التبعثر، أي تبعثر المعلومات والإضاءات، وينبغي أن نعرف كيف نربط بينها وإلا ضاع القارىء ولم يخرج بنتيجة واضحة عن الموضوع المدروس. ينبغي أن نحدّد أيضاً سلّم الأولويات: فالمجتمعات الإسلامية من عربية أو غير عربية غير مدروسة علمياً حتى الآن (على عكس المجتمعات الأوروبية). وبالتالي فمشاكلها تطرح نفسها علينا دفعةً واحدة، ولا بد من تحديد الأولويات العاجلة، والمشاكل الأخرى التي قد تحتمل الانتظار فترة أطول، فنعالج الأولى قبل الثانية. كما وينبغي علينا تحديد الإشكاليات والتساؤلات الجديدة، ثم تحديد الاستراتيجيات التي يجب أن يتبعها الباحث من أجل معالجة موضوعه بشكل صحيح وفعّال. أقصد بالاستراتيجية هنا ما يلي: ينبغي على الباحث أن يطرق موضوعه من زاوية معيّنة وأن يعالج الماضي بطريقة علمية توازن الآثار الضارة للتلاعبات الأيديولوجية التي يتعرّض لها هذا الماضي بالذات(**). إنه يتعرّض لها الآن، في هذه اللحظة بالذات، على يد ملايين البشر (أو «الفاعلين الاجتماعيين» بحسب لغة علم الاجتماع المعاصر). وأقصد بهم هنا أولئك

ومصدر رزقه إذا ما تناول موضوعات معيّنة وحسّاسة كموضوع الدين مثلاً، بل وقد يخشى على حياته. فالأيديولوجيون الأصوليون يفرضون جواً مرعباً على المجتمعات العربية والإسلامية. والمثقفون يخشونهم كل الخشية. وبالتالي فالبحث العلمي الهادف إلى كشف الحقيقة مستحيل في مثل هذه الظروف.

(*) يقصد أركون بذلك أن إعطاء صورة شمولية عن الواقع يتطلب ضمّ نتائج مختلف الاختصاصات إلى بعضها البعض. فمثلاً هناك دارس يختصّ بعلم الكلام في ما يخصّ دراسة التراث. وهناك دارس مختصّ بالحياة الاقتصادية، وآخر بالأحداث التاريخية، وثالث بالفلسفة أو الأدب أو تاريخ العلوم... إلخ. وينبغي أن نضم كل هذه الاختصاصات إلى بعضها البعض لكي نأخذ فكرة متكاملة لا منقوصة ولا مجزوءة عن التراث.

(**) يقصد أركون بالتلاعبات الأيديولوجية هنا استخدام الماضي بشكل أيديولوجي من أجل تحقيق أهداف في الحاضر. فالتراث الإسلامي يتعرّض لهذه التلاعبات على يد قوى سياسية تريد الوصول إلى السلطة، أو المحافظة عليها إذا كانت تمتلكها. وبما أن التراث الديني يشكّل المشروعية العليا في هذه المجتمعات فإن الجميع يدّعونه أو يحاولون احتكاره لصالحهم. انظر مزاودة السلطة على المعارضة في ما يخصّ هذه النقطة.

المناضلين السياسيين الذين يسعون إلى تحقيق النموذج المدعو بالإسلامي وإحلاله محل الأنظمة السياسية الحالية.

أريد أن أضرب الآن أمثلة تطبيقية عملية على هذه النقاط النظرية المختلفة التي عدّدتها آنفاً. وسوف أفعل ذلك دون أي مزعم في الاستقصائية الشمولية. سوف أفعله من خلال تفحّص مؤلفات كلود كاهين وكيفية كتابته للتاريخ. وسوف أقوم بذلك من خلال وضع مؤلّفاته على محك التساؤلات الثلاثة التالية:

١ـ مشاكل التقطيع والتقسيم (أي تقطيع الموضوع المدروس وتقسيمه من أجل تسهيل دراسته).

٢ـ مشاكل المعجم اللفظي أو المصطلحي المستخدم من قبل المؤرِّخ.

٣ـ مشاكل المعرفة التاريخية.

مشاكل التقطيع والتقسيم

يقف المؤرِّخ حائراً أمام الواقع الكلي: أو أمام الحقيقة الاجتماعية ـ التاريخية الكلّية. فهو لا يستطيع أن يدرسه كله دفعةً واحدة، وإنما هو مضطر إلى تقطيعه وتقسيمه من أجل أن يدرسه جزءاً جزءاً. وهذا ما يفعله أيضاً عالِم الاجتماع وعالِم الأنتربولوجيا عندما يتنطّحان لدراسة الواقع. سوف أكتفي هنا بدراسة ثلاثة تقطيعات اعتاد أن يقوم بها مؤرِّخ الماضي الإسلامي: ١ـ التقطيع طبقاً للنطاقات الثقافية والحضارية. ٢ـ التقطيع طبقاً للتسلسل الزمني للأحداث. ٣ـ التقطيع طبقاً للأقاليم أو المناطق الجغرافية. فلنبدأ هنا بالتقسيم الأول.

النطاقات الثقافية والحضارية:

من نافل القول إن جميع علماء الإسلاميات(*) السابقين واللاحقين وأياً تكن اختصاصاتهم قد فرضوا استخدام المصطلحات التالية: إسلام، إسلامي، مسلم، وعمّموها على نطاق جغرافي واسع جداً ومليء بالفئات العرقية ـ الثقافية الشديدة التنوع

(*) المقصود بعلماء الإسلاميات المستشرقون الغربيون. وقد أخذ مصطلح «عالِم الإسلاميات» islamologue يحل محل مصطلح «المستشرق» مؤخراً.

والاختلاف. كما أنه مليء باللغات المختلفة والعقائد العتيقة المختلفة السابقة على الإسلام والبنى الاجتماعية والأنتربولوجية المختلفة والتجارب والأنظمة السياسية المختلفة. وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات إلاّ أنهم وحّدوها في بوتقة واحدة عندما خلعوا عليها كلمة إسلام، أو مسلم، أو إسلامي. وهكذا طمسوا هذه التعددية الخصبة والغنية والفوّارة بالحياة تحت تسمية واحدة: العالم الإسلامي. ولكن حتى لو أخذنا رقعة جغرافية أكثر ضيقاً وتحديداً كمصر مثلاً، أو كإيران، أو كالمغرب الأقصى... إلخ، فإننا نجد المستشرق ينصاع بسهولة لتطبيق اسم الإسلام ومشتقاته عليها، هذا في حين أنها تحتوي على أشياء أخرى عديدة غير الإسلام وعقائده. أو قد يطبّقون عليها اسم الشرق، أو العرب، وهي كلمة يُطابقون بينها وبين الإسلام في الاستخدام العادي. لكأنَّ جميع العرب مسلمون، أو لكأن جميع المسلمين عرب!... ويبرّر المستشرقون (أو علماء الإسلاميات) هذا الاستخدام العمومي قائلين بأن جميع هذه الشعوب تتميز بتقاليد واحدة، وطقوس شعائرية واحدة، وقوانين قضائية واحدة، ونظم معرفية وتربوية (تعليمية) ومؤسساتية واحدة. وكلّ ذلك تمّ إدخاله من قبل نظام العقائد والمعايير الذي فرضه الإسلام في البلدان التي فتحها. ثم يضيفون قائلين: إن الإسلام قد خلط منذ البداية بين الدين والسياسة، أو بين الدائرة السياسية والدائرة المعرفية والدائرة المعيارية والدائرة الاقتصادية والدائرة الدينية. بمعنى آخر لقد خلط بين جميع مناحي الحياة منذ الأصل إلى درجة أن المؤمنين، بصفتهم فاعلين اجتماعيين، قد طبّقوا هذا الخلط حتى يومنا هذا أو فرضوه. ثم يقولون بأن الدارس المحلّل يخون الموضوعية إذا ما حاول أن يميّز بين مختلف هذه الجوانب التي يجبرنا الواقع المعاش على رؤيتها بشكل كلي دون أي تمييز. في الواقع، إن هذه النظرة المعيارية التي يتبعها الاستشراق الكلاسيكي تؤيّد تلك النظرة الإسلامية التقليدية المرسّخة من قبل كتب التاريخ منذ زمن طويل(*). ولكننا نعلم أن كتب التأريخ الإسلامي المتعاقبة جيلاً بعد جيل متحيّزة وتتخذ مواقف مسبقة تيولوجية ـ أيديولوجية. وتؤدي هذه النظرة إلى تقسيم معيّن للاختصاصات العلمية الهادفة إلى دراسة الواقع الاجتماعي الكلّي أو إلى دراسة وجهيه المتضادين جدلياً: الوجه المدجّن/ والوجه البرّي، الوجه الرسمي «الشرعي»/ والوجه المنبوذ الخارج عن حدود الشرعية. وكل مجتمع «إسلامي» أو

(*) هذا يعني أن هناك تحالفاً موضوعياً بين نظرة الاستشراق التقليدي ونظرة الإسلام التقليدي أو المحافظ. وينبغي تفكيك هاتين النظرتين لكي نتوصل إلى الحقيقة التاريخية في ما يخصّ دراسة الإسلام. وهذا ما يحاول أن يفعله أركون إذ يحارب على كلتا الجبهتين.

«عربي» يحتوي على هذين الوجهين، أو مؤلَّف من هذين القسمين المتضادين والمتناحرين بشكل ديالكتيكي أو جدلي. وهذا ما يدعى في بلدان المغرب ببلاد المخزن/ وبلاد السيبة، أي المناطق المدجنة الخاضعة للسلطة المركزية/ والمناطق البرية النائية الخارجة عن نطاق هذه السلطة. ونحن نعلم أن كتب التاريخ الإسلامي لم تهتم إلا بالأولى وأهملت الثانية. وكذلك فعلت كتب المستشرقين. فهي لم تهتم إلاّ بالقطاع المدجن والرسمي من المجتمع، أي القطاع المرتبط بالدولة الميَّالة نحو المركزية (أو **بتشكيلة الدولة** ذات الغاية المركزية). كما أنه مرتبط بظاهرة **الكتابة** والقراءة، وبالتالي باللغة أو بالأحرى بشكل معيّن من أشكال هذه اللغة: شكل خاضع للمراقبة المعيارية للنخبة العالِمة والمثقفة التي تولّد الثقافة **العالمة** أو **الفصحى** وتكررها جيلاً بعد جيل. وكل ذلك يؤدي إلى توليد **أرثوذكسية** دينية والمحافظة عليها وتأبيدها. ونلاحظ أن المؤرِّخ ـ المستشرق يكتفي بدراسة مضامين هذه الأرثوذكسية، ووظائفها، ومدى توسعها وانتشارها. ولكنه يمتنع منعاً باتاً عن المسّ بالشروط الابستمولوجية لشرعيتها أو عن وضع هذه الشرعية على محك المناقشة والتحليل الداخلي(*) (بحسب التقسيمات العلمية المهيمنة للاستشراق، فإنهم يتركون هذه المهمة للفلسفة، أو احتمالاً، للتيولوجيات المتنافسة).

وأما الوجه الآخر (أو القطاع الآخر) من المجتمعات المدعوة إسلامية فيتمثّل بالوجه البرّي أو الوحشيّ كما قلنا، أو بالوجه المقطَّع والمقسَّم قبلياً وعشائرياً. وهو يتمثّل بالمناطق التي ظلّت حتى الآن (أو حتى فترة قريبة) تعيش في المرحلة الشفهية من الوجود (ليفي ستروس يصفها بأنها مجتمعات بدون كتابة، أي لا تعرف ظاهرة الكتابة). وهي مجتمعات مليئة بالعقائد المدعوة بالوثنية أو باللاأرثوذكسية (أي مجتمعات مهرطقة أو منظور إليها كذلك من قبل الجناح الرسمي المدجن من المجتمع). وتمتلىء أيضاً بالممارسات الثقافية المدعوة بالشعبية. وكلّ ذلك مدعو لأن

(*) هنا تكمن نقطة أساسية في نقد أركون للمنهجية الاستشراقية. ففي رأيه أن هذه المنهجية لا تنخرط عميقاً في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي، وإنما تكتفي بالدراسة الوصفية الخارجية. ولكن المستشرقين يردون عليه قائلين بأن هذه ليست مهمّتنا وإنما مهمة المثقفين المسلمين أنفسهم. فهم المسؤولون عن نقد تراثهم وحلّ مشاكله الداخلية وليس نحن، لأننا إذا ما تدخلنا في ذلك ثارت علينا عامة المسلمين واتهمونا بأننا نتدخل في ما لا يخصّنا. ولكن أركون يرفض هذه الحجة ويقول بأن على الباحث العلمي أن يذهب إلى آخر الشوط إذا ما تنطح لدراسة تراث فكري ما. ينبغي أن ينخرط استمولوجياً حتى النهاية وإلاّ فإنه لا يقوم بواجبه. ولا يكفي الوصف الخارجي وإنما ينبغي التفكيك الداخلي أو التحليل الداخلي العميق، فبهذه الطريقة وبها وحدها يمكن تشخيص مشاكل التراث الإسلامي.

ينقرض يوماً ما أو أن يذوب في الشكل الظافر للأرثوذكسية. . . أو على الأقل هذا ما يعتقده أيديولوجيو النظام الرسمي المسيطر الذين يريدون توحيد المجتمع في صيغة واحدة، والقضاء على تعدديته اللغوية أو الدينية أو المذهبية التي تعتبر نشازاً بحسب وجهة نظرهم. وهذا الوجه الآخر من المجتمع «الإسلامي» مهجور أو متروك لعلماء الاتنوغرافيا، أو الاتنولوجيا، أو الأنتربولوجيا. فهو لا يستحق أن يهتم به المؤرّخون الرسميون (مؤرّخو الدول الإسلامية المتعاقبة) ولا المستشرقون الذين يمارسون مهنة علم التاريخ في الجامعات الأجنبية. وهكذا يحذف هؤلاء وأولئك قطاعات كاملة من المجتمع ويرفضون التأريخ لها أو تخصيص مكانة لها في كتب التاريخ بحجة أنه ليس لها تاريخ! (لأنها مجتمعات أمية أو شفهية لا تعرف القراءة والكتابة). وهكذا يستطيعون الحفاظ على تقطيع الاختصاصات أو تقسيماتها المعهودة لدى الاستشراق الكلاسيكي. هكذا يستطيعون الحفاظ على تسميات وعناوين كتب من نوع: «حضارة الإسلام الكلاسيكي»، أو «الإسلام وحضارته»، أو تاريخ «الإسلام القروسطي» أو «الإسلام، منذ أصوله وحتى الإمبراطورية العثمانية». . . إلخ[1].

سوف أضرب مثلاً آخر على هذا الاتجاه الاستشراقي في تصور الأمور ذلك الكتاب الذي أصدرته الباحثة مايا شاتزميلر مؤخراً: **مفهوم العمل في العالم الإسلامي القروسطي**[*]. وبما أن الباحثة كانت حريصة على تحديد موضوعها بشكل ضيق في الزمان والمكان لكي تستطيع السيطرة عليه ومعالجته بدقة، فإنها حصرته بالبلدان الإسلامية المتوسطية في القرون الوسطى. وهي تعترف بأنها لم تأخذ بعين الاعتبار كل المناطق الواقعة في هذا الفضاء الواسع المنعوت بالإسلامي (بمعنى أنها لم تستطع دراستها كلها)، وتبرّر تطبيق نعت «الإسلامي» على جميع المناطق عن طريق وجود سلطة سياسية وحيدة هي السلطة **الإسلامية**. وتقول بأن هيمنتها كانت مطلقة خلال الفترة التي درست فيها هذه المجتمعات. ويمتلىء كتابها كله بالتعابير والمصطلحات التالية التي لا تخلو منها كلمة «إسلامي». وهي تعابير مستمدة إما من الكتب والمقالات المُستشهَد بها، وإما من تسميات اخترعتها المؤلِّفة شخصياً. لنعدّد بعضها هنا: «العالم الإسلامي»، «المناطق الإسلامية»، «الشرق الأوسط الإسلامي»، «الإمبراطورية الإسلامية»، «النقود الفضية الإسلامية»، «الصناعة المصرفية أو البنكية الإسلامية»،

---

(١) أشير هنا، تلميحاً، إلى عناوين كتب لجانين ودومينيك سورديل، وأندريه ميكل، ودومينيك سورديل، وكلود كاهين.

(*) Maya Shatzmiller: *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, 1994.

«صانعو الزجاج الإسلاميون»، «المرضّات الزجاجية الإسلامية»، المجوّفات الخشبية الإسلامية»، «تجليد الكتاب الإسلامي»، «القوة العاملة الإسلامية»، «النسيج الإسلامي»، «المهارة الاقتصادية الإسلامية»، «نمط الإنتاج الإسلامي»، «الاقتصاد الإسلامي»، «الوسط الاقتصادي الإسلامي»، «العقليات الإسلامية»، «التكنولوجيا الإسلامية»، «المدينة الإسلامية»، «الصناعة الإسلامية»، «العراق في العهد الإسلامي الأولي»... إلخ.

أتوقف عند هذا الحد! إذ لا داعي للإطالة أكثر من ذلك. فهذه القائمة تكفي للدلالة على الطريقة الاستشراقية في الكتابة والنظر إلى الثقافات الأخرى غير الأوروبية. فهكذا يضخّم المستشرقون من تأثير الإسلام إلى درجة أنهم يجعلونه يشمل كلّ شيء، ويتدخل في كل شيء. وهكذا يحوّلونه إلى أقنوم هائل مهيمن يمكن عن طريقه تفسير كل ما يحدث في العالم الذي انتشر فيه هذا الدين. ثم يفصلون عالم الإسلام هذا عن محيطه الطبيعي على الرغم من الإشارة إلى وحدته الثقافية، والأنتربولوجية (أي الإنسانية)، بل وحتى السياسية في بعض المراحل (مرحلة السلام الروماني، أو المجال الهلنستي). وتزداد هذه الخصوصية الإسلامية غرابةً وشذوذاً إذا ما علمنا أن مؤرِّخي بيزنطة والغرب المسيحي في تلك الفترة ذاتها يرفضون أن يشكلوا أقنوماً مسيحياً مقابلاً للأقنوم الإسلامي. بمعنى أنهم يرفضون أن يفسّروا جميع حقائق المجتمعات التي انتشر فيها الدين المسيحي من خلال الإشارة فقط إلى هذا الدين بالذات.

يحاول بعض الباحثين الجدد (لكيلا نقول المستشرقين الجدد) أن يغيّروا الآن من هذه النظرة التقليدية الاستشراقية إلى العالم الإسلامي أو العربي، وذلك عن طريق إدخال منهجية الأنتربولوجيا التاريخية. ويحاولون التحرّر من تلك التصنيفات الاستشراقية الكلاسيكية التي عفا عليها الزمن، ويحاولون التحرّر من تلك النظرة الأيديولوجية الضيقة إلى العوالم الأخرى والثقافات الأخرى غير الأوروبية. ولكن كثيراً ما تختبىء تحت اسم الأنتربولوجيا مجرد نظرة اتنوغرافية للأمور. وبالتالي فعن أي أنتربولوجيا يتحدثون؟ ولا يزالون يستخدمون كلمة «إسلام» بالمعنى الأقنومي الضخم الذي يشمل كل شيء ويفسّر كل شيء (أي بالفرنسية يستخدمون دائماً كلمة إسلام بالحرف الكبير Islam للدلالة على هيمنته المطلقة على كل شيء في المجتمع، وليس بالحرف الصغير islam للدلالة على أنه عامل من جملة عوامل أخرى كما أفعل أنا). فالإسلام بالحرف الكبير لا يزال يعني لدى الكثير من الباحثين المستشرقين نطاقاً عقائدياً وثقافياً وحضارياً منفصلاً ومتمايزاً عن كل ما عداه (أي منفصلاً بشكل خاص عن

النطاق الحضاري الأوروبي أو الغربي)(*). نقول ذلك على الرغم من أن هؤلاء الباحثين يعترفون بحصول علاقات تبادل قوية بين عالم الإسلام وعالم الغرب في بعض الفترات. ثم يدرسون هذه الفترات بالقليل أو بالكثير من الدقة المنهجية والصرامة التاريخية.

وللأسف، فإن المناقشات المنهجية والابستمولوجية تظل نادرة[١] في أوساط الاستشراق، على عكس بقية الأوساط الجامعية الأخرى. ولولا أن هذه المناقشات حصلت لانتبه المستشرقون إلى أن علماء التاريخ المختصّين بالقرون الوسطى الغربية لم يتحدثوا أبداً عن الاقتصاد المسيحي كما يتحدّثون هم عن الاقتصاد الإسلامي، ولم يتحدثوا عن المدينة المسيحية كما يتحدثون هم عن المدينة الإسلامية... إلخ. ولا يستخدم علماء التاريخ هؤلاء مصطلح المسيحية (أو العالم المسيحي) إلاّ للدلالة على المجتمعات التي تهيمن عليها الاستاذية العقائدية المسيحية. فلماذا هذا التمييز بين طريقة دراسة المجتمعات التي يسودها الدين الإسلامي، وطريقة دراسة المجتمعات التي تسودها المسيحية؟ في الواقع أن التواريخ القومية المرتبطة بالدول القوية والحضارة المادية الظافرة هي التي فرضت مقولاتها وتحديداتها على العالم المسكون، وحذفت بالتالي **التحديدات المسيحية** والرؤيا المسيحية للعالم. فهل ينبغي أن ننتظر حصول ذات التطور التاريخي في المجتمعات المجبولة بتأثير الإسلام لكي يتنازل المؤرخ ـ المستشرق ويقبل بالتخلّي عن **التحديدات الإسلامية**؟ نقول ذلك على الرغم من أنه يعلم أنها ذات أصل لاهوتي ـ سياسي... (فلماذا لا يتخلى عنها منذ الآن إذن؟).

ينبغي أن نعيد النظر في القراءة التقليدية للماضي: أقصد ماضي الغرب، وماضي الشرق على السواء. فهذه القراءة لم تعد مناسبة لأنها كتبت من قبل المؤرّخ التقليدي

(*) هذا التركيز الشديد على الإسلام من قبل المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية ربما كان يعود إلى نظرة مثالية للأمور. فمعظم المستشرقين كانوا خاضعين حتى أمد قريب للمنهجية المثالية التي تعتقد بأن الأفكار هي التي تتحكم بالمجتمع من فوق. ولكن ظهر بعض المستشرقين الماركسيين من أمثال مكسيم رودنسون أو كلود كاهين ممن يولون أهمية خاصة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية وليس فقط للعوامل الدينية. وعن طريق التفاعل بين مختلف هذه العوامل تحسم الصيرورة التاريخية للمجتمع. فالبشر لا يعيشون فقط من الدين أو على الدين، وإنما يعيشون على العمل والأكل والاقتصاد والحياة الاجتماعية، والمسلمون بشر مثلهم مثل بقية البشر. هذا كل ما يريد أن يقوله أركون.

(١) من أجل تشجيع مثل هذه المناقشات فإن رئاسة تحرير مجلة آرابيكا قررت فتح باب «مناهج ومناقشات» لها. ولذلك يمكن للقارىء أن يطلع على آخر مساهمات ب. كرون (١٩٩٢/٢)، وأ. شيخ موسى ود. غازاغنادو (١٩٩٣/٢). ونأمل أن تكثر مثل هذه المساهمات في المستقبل.

الذي كان سجين الأُطر اللاهوتية ـ السياسية للعصور الوسطى. ثم تتابعت بعدها في أوروبا المُعَلْمنة رؤى فلسفية ـ سياسية حديثة تشكلت في ظل الدول المهووسة بالتوحيد القومي[(١)]. وهذه أيضاً بحاجة للمراجعة والنقد. كما وينبغي أن ندرس الظاهرة الدينية بشكل مقارن لا بشكل معزول كما كانت عليه الحال سابقاً ولفترة طويلة. بمعنى: لا ينبغي بعد الآن أن ندرس الإسلام لوحده معزولاً عن مقارنته بدراسة المسيحية أو اليهودية مثلاً، أو حتى الأديان الأخرى غير أديان الكتاب. لماذا؟ لأن الدراسة المقارنة تضيئه أكثر بكثير. وهكذا ندعو إلى تطبيق الدراسة المقارنة والأنتربولوجية على الظاهرة الدينية الإسلامية. كما وينبغي أن ندرس ماضي هذه المجتمعات وحاضرها من خلال العلاقة بين **القوى المركزية / وقوى الهوامش أو الأطراف**[(٢)]. وهي علاقة ديالكتيكية.

---

(١) كان بيير نورا ومساعدوه في دار نشر غاليمار قد بيّنوا كيف أن المؤرّخين والمدرّسين والباحثين يساهمون في نجاح المشروع السياسي للدولة الجمهورية الحريصة على التوحيد القومي للشعب الفرنسي. ومن المعلوم أن هذا الشعب مؤلّف من أعراق مختلفة كالبريتانيين والنورمانديين والباسكيين والكورسيكيين... إلخ. ماذا فعل هؤلاء الأساتذة والمؤرّخون؟ لقد ساهموا في توحيد الذاكرة أو في خلق ذاكرة موحّدة للشعب الفرنسي وهذه الذاكرة الموحّدة تتجاوز الخصوصيات الإقليمية الضيقة المذكورة آنفاً. لقد بلور المؤرّخون برامج التعليم الدراسي في الابتدائي والثانوي بشكل تُساهم معه في عملية التوحيد هذه وفي إشعار جميع التلاميذ بأنهم يتمون إلى أصل واحد: هو الأصل الغالب. وفعلوا ذلك عن طريق انتخاب بعض الأحداث والتواريخ وحذف ما عداها من أجل توحيد الذاكرة التاريخية لكل الأطفال. وأصبحت هذه البرامج هي المرجعية المشتركة والإجبارية، بل والاسطورية لكافة المواطنين الفرنسيين المتعلمين. قُلت «أسطورية» لأن برامج التدريس تركّز على بعض حلقات التاريخ الماضي وبعض أبطاله بشكل مضخّم، أي أسطوري. انظر بهذا الصدد الكتاب الذي أشرف عليه بيير نورا وصدر مؤخراً في سبعة أجزاء. ,Pierre Nora: *Les lieux de mémoire* (7 volumes) Paris, Gallimard, 1984 - 1992

(٢) كنت قد استعرت هذا المصطلح منذ زمن طويل من المفكّر الماركسي الفرنسي هنري لوفيفر. وقد استعرته بعد أن وسّعته لكي يتجاوز الاستخدام النظري الماركسي. وسّعته لكي أقوم بالتحليل التاريخي ـ الأنتربولوجي لكل أنماط التشكيلات الاجتماعية ولكل مستوياتها. وأقصد بذلك هذه التشكيلات انطلاقاً من المجموعات البشرية الأكثر عتقاً وقدماً والفئات الأكثر تقليدية وبدائية، إلى الأمم الأكثر حداثة وتقدماً. وهذا المنظور التحليلي الواسع هو الذي طبّقته على ذلك التضاد الكائن بين تشكيلة الدولة والكتابات المقدسة والنخبة المتعلّمة والثقافة الرسمية والأرثوذكسية الدينية من جهة / وبين المجتمعات القبلية المتجزئة والحالة الشفهية والثقافة الشعبية أو الشعبوية والخروج على الأرثوذكسية دينياً (أي سيطرة العقائد الوثنية في أراضي الفوضى والعصيان الخارجة على إرادة السلطة المركزية). هذا التضاد كانوا يعبّرون عنه في المغرب الأقصى من خلال مصطلحين مشهورين هما: بلاد السيبة / والمخزن. فبلاد السيبة هي تلك المناطق السائبة أو البعيدة النائية التي لا تشملها سلطة الدولة المركزية. وأما المخزن فيمثّل المناطق الواقعة داخل نطاق السلطة المركزية والذي تسود فيه الثقافة الرسمية واللغة الفصحى والأرثوذكسية الدينية... وهذا التضاد بين السيبة / والمخزن هو الذي يعبّر عنه علماء الأنتربولوجيا بالمصطلحين التاليين: الفكر المتوحش / والفكر المدجّن. انظر كتاب كلود ليفي ستروس بعنوان: **الفكر المتوحش** *La Pensée Sauvage*. نلاحظ أن القوى الأربع المتشكلة على هيئة قوى مهيمنة متضامنة مع بعضها البعض تحاول أن تهمّش القوى الأربع الأخرى وتحوّلها إلى بقايا لا حول لها ولا =

بمعنى: ينبغي أن ندرس الجدلية التاريخية والسوسيولوجية لهذا العلاقة الكائنة بين المركز / وأطرافه المهمَّشة، وذلك في كل فضاء اجتماعي مدروس (أي في كل مجتمع).

كان بالإمكان تجديد الدراسة على النحو الذي أدعو إليه لو أن المستشرقين قبلوا بالتخلّي عن التحديد الأيديولوجي ـ الديني للشرق المدعو بالإسلامي أو للغرب المدعو بالمسيحي أولاً، ثم بالحديث والمُعَلْمن لاحقاً. كان ينبغي أن يتخلّوا عن هذه النظرة القديمة للأمور ويحلوا محلها النظرة **الجغرافية ـ التاريخية** الخاصّة بكل حوض البحر الأبيض المتوسط، حيث يمكن للمسيحية الأرثوذكسية لبيزنطة أن تجد أيضاً مكانتها التي تليق بها. عندما نلقي نظرة على الأحداث العنيفة الجارية اليوم نجد أن لها علاقة بالماضي، أن لها جذوراً قديمة يسهل الكشف عنها. فهي نتيجة الصراع التاريخي العتيق بين ثلاث قوى أساسية: المسيحية الإغريقية الأرثوذكسية، والمسيحية اللاتينية الكاثوليكية، والإسلام. وكان لكل واحدة من هذه القوى نطاقها الجغرافي الخاص، أو فضاؤها الذي انتشرت فيه وحاولت أن تزيح القوى الأخرى عنه أو تنافسها عليه. وقد فرضت هذه القوى الثلاث على المؤرّخين ثلاثة أطر لاستكشاف ماضٍ لا تزال رهاناته وأبعاده تظهر بشكل صارخ ومأساوي في أيامنا هذه من خلال الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وتمزُّق يوغسلافيا إلى عدة دويلات متناحرة، وإعادة تنشيط إرادة القوة الإسلامية من خلال صعود الحركات الأصولية الحالية بكل قوة، ثم طموح الفاتيكان ويوحنا بولس الثاني من أجل إعادة المسيحية إلى القارة الأوروبية بعد أن انحسرت عنها بسبب ظاهرة العلمنة(*)... إلخ. وهكذا يشتعل لهيب المعركة الأيديولوجية من جديد

= طول. وهذه القوى الثانية متضامنة أيضاً مع بعضها البعض. انظر المخطط التالي من أجل التوضيح.

تشكيلة الدولة ⇄	الكتابات المقدسة ⇄	الثقافة الفصحى ⇄	الأرثوذكسية الدينية
⇅	⇅	⇅	⇅
مجتمعات قبلية مجزأة ←	الحالة الشفهية ←	الثقافة الشعبية أو الشعبوية ←	الخروج على الأرثوذكسية

يُلاحظ القارىء أن الأسهم الموجَّهة في كلا الاتجاهين تعبّر عن صراعات القوى الموجودة سواء أفقياً أم عمودياً. هذا الصراع الكائن أو الدائر بين القوى المركزية / والقوى الهامشية موجود في معظم المجتمعات البشرية إنْ لم يكن كلها. إنه يمثل ظاهرة أنتربولوجية. فكثيراً ما نسمع بعصيان المناطق النائية أو الجبال الوعرة وتمردها على السلطة المركزية. غني عن القول إنه قد تظهر شخصيات فردية أو حالات وسيطة على طول الخطوط الأفقية كما العمودية. وتضغط هذه الشخصيات والحالات بشكل كبير أو صغير على مجريات الصراع العام الدائر بين القوى المركزية والقوى الهامشية.

(*) يحاول البابا الحالي يوحنا بولس الثاني أن يعيد أوروبا إلى المسيحية بعد أن تخلّت عنها منذ عصر التنوير وحتى اليوم. ولذلك يدعو إلى نشر الإنجيل في فرنسا وإيطاليا وغيرهما ويهاجم الفلسفة الوضعية المادية البحتة المسيطرة على الغرب، ويلقى نجاحاً جزئياً في ذلك.

بين هذه القوى الثلاث التي ذكرناها آنفاً حتى لنكاد نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة! وأمام هذه الصراعات المتضاربة والمتعددة لا نملك إلاّ أن نطرح هذا السؤال: ما هي المفاتيح التفسيرية أو التفنيدات العلمية التي يقدّمها لنا التبحُّر العلمي الاستشراقي لكي نفهم هذه الصراعات؟ فهؤلاء العلماء الأكاديميون الذين يعيشون في الظل (ككلود كاهين) يستمرون في كتابة التاريخ على الطريقة الوصفية الحيادية الباردة. بمعنى أنهم يكتفون بنقل أقوال أو خطابات الفاعلين الاجتماعيين (أي المسلمين هنا) إلى اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية. ولا يقومون بتفكيكها من الداخل أو محاولة تعرية الأبعاد الأيديولوجية التي تنطوي عليها بالضرورة كأي خطاب بشري. ثم يربطون هذه الخطابات بالدوائر اللاهوتية ـ السياسية أو الفلسفية ـ السياسية التي تنتمي إليها أصلاً (أي الدائرة الإغريقية الأرثوذكسية، والدائرة اللاتينية الكاثوليكية، والدائرة الإسلامية. فإذا كنت مسلماً فسوف تقول هذا الشيء دون ذاك لأنك محكوم بأصلك إلى نهاية الدهر ولا يمكن أن تفلت منه. وإذا كنت مسيحياً أرثوذكسياً فعلت الشيء ذاته... إلخ).

بالطبع فإن سكّان الدائرة الإسلامية هم الذين يعانون أكثر من غيرهم من هذه التحديدات والتسميات الحتمية التي يخلعها عليهم المستشرقون أو المؤرّخون الغربيون. وهي تحديدات تعسفية وقد أصبحت عتيقة بالية الآن، ولكنها لا تزال مستخدمة من قبل الباحثين بحكم العادة والألفة. وهي مفروضة فرضاً على النطاق المتوسطي. وينبغي أن نبحث عن بديل لها، ولكن من سيقوم بذلك؟ طالما تحسّرنا وتألمنا لأنه لا يوجد في العالم العربي ـ التركي ـ الإيراني المعاصر مؤرِّخ واحد كبير مشهور عالمياً. لماذا؟ لأنه لو وُجد واحد من هذا العيار الثقيل لاستطاع أن يفرض تعديلاً جذرياً على كتابة تاريخ منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. ولكان استطاع أن يجبر جماعة المؤرّخين الدوليين على تغيير نظرتهم إلى هذه المنطقة وطريقة كتابتهم لتاريخها. نقول ذلك ونحن نعلم أن جماعة المؤرِّخين هذه هي التي تسيطر منذ القرن التاسع عشر، وانطلاقاً من الغرب وحده، على كل الكتابة التاريخية المأذونة لهذه المنطقة من العالم. بل إن جماعة العلماء الغربيين، إنْ لم نقل المستشرقين، هي التي تسيطر على مفاتيح البحوث العلمية المتعلّقة بكل الثقافات الموجودة في شتى مناطق العالم، وليس فقط في منطقة المتوسط. إنها تسيطر على صلاحية كل أنواع المعارف وعلى تطبيقاتها العلمية والمنهجية في أي مكان كان. الغرب لا يسيطر فقط على التكنولوجيا والسياسة والاقتصاد، الغرب يسيطر أيضاً على النظريات الفلسفية والمناهج العلمية. وبالتالي

فتاريخ الجنوب يكتبه أهل الشمال، وتاريخ العرب أو الفرس أو الأتراك يكتبه كبار الدارسين والمستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. بمعنى آخر، فالقوي هو الذي يكتب تاريخ الضعيف. ولكن لا يمكن للفرنسيين أن يكتبوا تاريخ الألمان مثلاً، أو قلْ إنهم لا يستطيعون فرض وجهة نظرهم عليهم إذا ما كتبوه. وذلك لأن الألمان قادرون على أن يكتبوا تاريخهم مستخدمين أحدث المناهج العلمية. ولا يمكن لألمانيا أو الولايات المتحدة أو بريطانيا أن تكتب تاريخ فرنسا وتفرضه على الفرنسيين. أو قُلْ يمكنها أن تكتب هذا التاريخ وتُشكّل رؤية ما عن الفرنسيين والتاريخ الفرنسي، ولكن تبقى هذه الرؤية عبارة عن وجهة نظر أجنبية ولا تلزم الفرنسيين بأي شكل. ولكن كبار المستشرقين من أمثال كلود كاهين وبرنارد لويس، وجوزيف فان إيس، وإي. غيلنر، وك .غريتز يستطيعون أن يفرضوا وجهة نظرهم على الباحثين في الجهة العربية والإسلامية(*). أو قُلْ إن الباحثين العرب والمسلمين يلجأون إلى كتابات هؤلاء المستشرقين لمعرفة تاريخهم والاطلاع عليه. لماذا؟ لأن العرب والمسلمين لم يدخلوا بعد في مرحلة البحث العلمي والإنتاج الذاتي للبحوث التاريخية الرصينة. أو قُلْ إنهم ابتدأوا يدخلون ذلك مؤخراً، ولكن ليس بالشكل الكافي حتى الآن. ويعتبر كلود غريتز زعيم المدرسة الأنتربولوجية الأمريكية، وقد كتب كتاب **الإسلام المراقب أو المدروس** وفرضه على جماعة الباحثين منذ أكثر من عشرين سنة. وهو من أكثر الكتب مبيعاً ورواجاً. فهؤلاء المستشرقون الكبار يمثّلون سيادات علمية مأذونة وأصواتاً مسموعة، ولهم تلاميذ كثيرون في شتى البلدان الأوروبية والأمريكية. وأفكارهم منتشرة في كل مكان ويستشهد بها الجميع، وبخاصة كتّاب الأدبيات السياسية التي راجت كثيراً في الآونة الأخيرة (وهي كتب متركزة أساساً على الإسلام السياسي أو الحركات الأصولية، أو الإسلام الراديكالي... إلخ. وعليها طلب كبير من قِبَلِ الجمهور الأوروبي بسبب الأحداث السياسية العنيفة الجارية حالياً). ولكن هذه السيادات العلمية والاستشراقية الكبرى لا تهتمّ بالمسائل المهمّة التي كنتُ قد أثرتها أنا شخصياً منذ عام ١٩٧٠، تاريخ صدور الطبعة الأولى من كتابي: **التيار الإنساني والعقلاني العربي في**

(*) هذا يعني أن الهيمنة إما أن تكون كلية أو لا تكون. فالغرب لا يسيطر على اقتصاد العالم وسياسته منذ القرن التاسع عشر فحسب، وإنما يسيطر أيضاً على مناهج البحث العلمي. إنه هو الذي يُصدِّر النظريات الفلسفية والأفكار الجديدة إلى شتى أنحاء العالم كما يصدّر السلع الاستهلاكية والتكنولوجيا. وعندما تصدر عن أحد مفكّريه نظرية ما فإنها تبدو صحيحة أو شبه مطلقة بالنسبة لأبناء العالم الثالث المبهور بتفوق الغرب. فالضعيف يقلّد القوي منذ قديم الأزمان كما قال ابن خلدون.

القرن الرابع الهجري(*). فقد طرحت فيه العديد من الإشكاليات الابستمولوجية والمنهجية، ودعوت إلى تجديد جذري لمنهجية الاستشراق الكلاسيكي وإلى تطبيق أحدث مناهج العلوم الإنسانية على التراث العربي ـ الإسلامي. ولكن لا سميع لمن تنادي! فزملائي المستشرقون لا يزالون مصرّين على عدم الاكتراث بهذا التجديد المنهجي والابستمولوجي الذي حصل في الأقسام الأخرى المجاورة للاستشراق. ولا يزالون يرفضون تطبيقه على تراث الإسلام. أما زملائي الفرنسيون الأكثر قرباً مني فيتخلّصون من إلحاحي هذا عن طريق القول بأنهم ينتظرون ظهور دراسات تطبيقية أو عملية من النوع الذي أدعو إليه؛ دراسات أكثر إقناعاً وحسماً لكي يعتنقوا مثل هذا النوع من المنهجيات الحديثة! بمعنى أنهم لا يصدقونني حتى الآن ولا يقتنعون بمشروعية هذا التجديد المنهجي والابستمولوجي الذي أدعو إليه.

وأما في ما يخصّ النطاق الجغرافي ـ التاريخي المتوسطي، فلا أملك هنا إلاّ أن أستشهد بشخصيتين علميتين كبيرتين. وقد اعترفت السلطات الأكاديمية بهما وبأعمالهما، ولكن دون أن تستطيع استيعاب الدرس الكبير الذي خلّفاه وراءهما، أو قُلْ دون أن تتمكن من دمجه داخل البحث العلمي أو داخل التدريس الجامعي بشكل خاص (أقصد هنا بالطبع دمج البعد الشرقي والجنوبي من المتوسط داخل النظرة العلمية الواحدة الملقاة على الضفتين الشمالية والغربية للمتوسط ذاته. فمن الواضح أن التركيز يتمّ على الشمال والغرب أكثر منه على الجنوب والشرق. وإذن فحتى في الدراسة العلمية أو البرامج التعليمية يوجد تمييز!...). وأقصد بالشخصيتين العلميتين الكبيرتين هنا: فيرنان بروديل(**) صاحب الكتاب الضخم عن المتوسط، ود. غواتان. ونعلم أن منجزات بروديل في علم التاريخ قد انتشرت في الولايات المتحدة وأتت ثمارها الطيبة قبل أن تنتشر في فرنسا بوقت طويل. وأعترف بأن كلود كاهين قد صدمني كثيراً وخيّب أملي بسبب موقفه السلبي جداً (وغير المفهوم) من فيرنان بروديل. فلم يكن يطيق سماع اسمه! لماذا هذا الموقف العدائي من زعيم التجديد في مجال البحث التاريخي والمنهجية التاريخية؟ فلو أن كلود كاهين قَبِلَ أن يستلهم أعمال هذا الزميل المجدِّد لاستفاد كثيراً منه في بحوثه عن الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسط، ولكان تراجع عن

(*) صدرت النسخة العربية من هذا الكتاب مؤخراً بترجمة هاشم صالح: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي** (بيروت ـ لندن، دار الساقي، ١٩٩٦).

(**) فيرنان بروديل (١٩٠٢ـ ١٩٨٥) هو زعيم المدرسة التاريخية الفرنسية الحديثة، مدرسة الحوليات. وهي المدرسة التي استفاد منها أركون كثيراً وتتلمذ على يديها. وكتاب بروديل عن المتوسط أصبح أشهر من نار على علم: F. Braudel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949

ذلك الاستخدام السهل لمصطلحيّ «الشرق الإسلامي» و«الإسلام» بشكل تعميمي. لو أنه اطلع على أعمال بروديل لقام بنقد صحي وضروري لهذين المصطلحين ولما ألقى الكلام على عواهنه. بالمقابل يمكن القول بأنه اتخذ دائماً موقفاً إيجابياً وشديد الاحترام من أعمال المؤرخ الثاني د. غواتان، وهي تتميز بالتبحُر العلمي الواسع والدقيق.

ونحن نعلم أنه حاول أن يرسخ مفهوم **الحضارة المتوسطة أو الوسطى** في ما يخصّ الإسلام وذلك ضمن المنظور الإنساني الواسع الذي يتبعه. وحاول أن يدرس المجتمع المتوسطي (أي الذي ينتمي إلى حوض البحر الأبيض المتوسط) من خلال تركيز التحليل على أرشيف غنيزة القاهرة[*]. ولكن جهوده هذه لم تحظ للأسف حتى الآن بتلاميذ يسيرون على هديها ويكملّونها ويكونون جديرين بها[١].

التحقيب الزمني والابستمولوجي:

كان كلود كاهين قد حصر أعماله أو بحوثه جيداً من حيث المكان والزمان: فمن حيث المكان حصرها بمنطقة الشرق الإسلامي فقط، ومن حيث الزمان حصرها بالفترة الواقعة بين أصول الإسلام الأولى والإمبراطورية العثمانية. وعندما كان يصدف أحياناً أن يتحدث عن شؤون الغرب الإسلامي (أي المنطقة الواقعة خارج دائرة اختصاصه)، فإنه كان يكثر من عبارات التواضع والاعتذار (انظر بهذا الصدد الفصل الأول من كتابه: **الشعوب الإسلامية**). وقد عرف كيف يكثر من التحريات الموضعية الدقيقة والعميقة

(*) «غنيزة» كلمة عبرية تعني الصالة التي كانت توضع فيها وثائق معتبرة ضعيفة القيمة. وقد وجدوها في القاهرة القديمة مكتوبة بالعربية ولكن بحروف عبرانية. ولذلك فهي تعطينا معلومات عن الطوائف اليهودية المنتشرة في العالم الإسلامي أثناء القرون الوسطى.

(١) كنت قد تحدثت عن هذه الجوانب في عرضي للكتاب التالي: **دراسات في التاريخ والمؤسسات الإسلامية** (بالإنكليزية: *Studies in Islamic History and Institutions*). وقدّمت هذا العرض في مجلة آرابيكا (١٩٦٧/١)، ص ١٠٦ـ ١٠٨. ولم أكن عندئذ قد قمت بنقدي الجذري للاستخدام العشوائي لمصطلح «الإسلام» من قبل الباحثين الغربيين. فهم يعتبرونه العامل المهيمن على كل شيء والمسؤول عن كل شيء. ولكني حيّيت عندئذ هذا الكتاب لأنه يميّز بين أربعة مستويات مختلفة في استخدام كلمة «إسلام». أما كتاب **المجتمع المتوسطي** الذي نُشر بالإنكليزية في خمسة أجزاء فهو عمل جبار بدون شك، ولا يكاد يُضاهى من حيث التبحُر الأكاديمي الواسع. وقد رسم هذا الكتاب «صورة الشخصية المتوسطية» بخطوطها العريضة. وتفرض هذه الصورة وجود فضاء جغرافي ـ تاريخي واسع لا يشكّل فيه الإسلام إلاّ عاملاً من جملة عوامل أخرى. أقصد عاملاً له دوره في النشأة التاريخية للفئات والمجتمعات التي هي في حالة تفاعل دائم. وإن مؤلفات م.ر. كوهين تندرج ضمن ذات الخط الذي رسمه د. غواتان. وينبغي أن نذكر مؤلفات أ. أودوفيتش.

داخل الإطار الزمكاني الذي اختاره وتقيّد به منذ بداية حياته العلمية وحتى نهايتها. وعرف كيف يختار الموضوعات الجديدة للدراسة. وعرف أيضاً كيف يُمارس العلوم المساعدة لعلم التاريخ: كعلم البرديغرافيا، أي دراسة مخطوطات البردي، وعلم المسكوكات، وعلم الديبلوماسية. وكان هدفه من وراء ذلك تحرير كتابة التاريخ من الأطر الكرونولوجية التعسفية (أي الزمنية المتسلسلة)، ومن الطريقة السردية الخطية المستقيمة، ومن النزعة الوصفية المغرقة في وصفيتها. ثم بشكل أخصّ كان يريد أن يحرّر الكتابة التاريخية من التعميمات ذات الطابع النظري (أي إطلاق الأحكام العمومية على التاريخ).

كان كلود كاهين بارعاً في استكشاف المصادر التاريخية التي لم تُحقَّق بعد ولم تنشر بشكل صحيح. وكان يقوم بجرد نقدي لكل الأدبيات التأريخية مع حرصه الدائم على وضع كل كتاب تاريخي ضمن سياقه اللغوي والأدبي والأيديولوجي. وكان يغني مجال المؤرّخ عن طريق الاستفادة من مصادر أخرى لا تصنَّف عادةً في خانة الأدبيات أو المصادر التاريخية. كان يستفيد مثلاً من كتب القانون أو الفقه لدراسة علم التاريخ. لقد أدخلت جميع هذه المبادرات الجريئة ممارسات حاسمة إلى دراسة تاريخ المجال العربي ـ التركي ـ الإيراني (أي ما يدعوه هو بالشرق الإسلامي). لقد أدخلت إليه مناهج جديدة وأساسية في علم التاريخ. وهي ذات المناهج التي كانت قد طبّقت من قبل كبار المؤرّخين الفرنسيين لدراسة تاريخهم الخاص بالذات. وبالتالي فكانت تطبّق لأول مرة على دراسة التاريخ الإسلامي (أو العربي ـ التركي ـ الإيراني في ما يخص النطاق الاختصاصي الذي اختاره كلود كاهين). ونعلم أن هذا المجال كان مدروساً حتى الآن فقط من قِبَلِ علماء اللغة أو ما يدعى باللغات الأوروبية بالفيلولوجيين. وهنا تكمن إنجازات كلود كاهين وفضله.

ولا تزال هذه الدراسات راهنة وضرورية، بل وستظل ضرورية لفترة طويلة من الزمن. لماذا؟ لأن المسح التاريخي لبلدان الضفة الجنوبية والشرقية من المتوسط لا يزال أبعد ما يكون عن الكمال والتمام. ولأن عشرات أو مئات المخطوطات التي تخصّ التراث العربي ـ الإسلامي لا تزال نائمة في المكتبات، ولم تنشر بعد ولم تحقق تحقيقاً علمياً أصيلاً. وبالتالي فلا نزال بحاجة إلى بذل جهود كبيرة لكي تصل دراساتنا التاريخية إلى مستوى الدراسات التاريخية الخاصّة بالتراث الأوروبي والبلدان الأوروبية الكبرى. ولكن هذه الأعمال الفيلولوجية ـ التأريخية من تحقيق للمخطوطات ونشرها تتطلّب وقتاً طويلاً. وهي في كل الأحوال أعمال تقنية يمكن أن يقوم بها التلاميذ بعد

فترة تدرُب معيّنة على طريقة التحقيق. وبالتالي فلا أملك هنا إلاّ أن أطرح هذا السؤال: هل كان ينبغي على عالِم كبير في حجم كلود كاهين أن يبذل كل وقته وأن يستنفد كل طاقته في مثل هذه الأعمال التقنية التي يُمكن أن يقوم بها الطلاب والمساعدون (أو المعيدون)؟

طالما تحدثت مع كلود كاهين عن هذه المسألة وترجّيته أن ينصرف إلى أعمال أخرى أكثر أهمية، أعمال تنظيرية لا يمكن أن يقوم بها إلاّ المؤرّخون الكبار. وكنتُ أنا شخصياً قد تخلّيت عن هذه الأعمال التقنية وتحقيق النصوص، وتركتها لطلابي الذين رفضوا أن يقوموا بها للأسف. ولكني وجدت أني لا أستطيع أن أقضي كل وقتي في نفض الغبار عن المخطوطات القديمة وفي تحقيقها. . . فهناك مهام أخرى عاجلة تنتظرني. ولكنه لم يستمع لنصيحتي ولا لأقوالي، وظل مصرّاً على تنفيذ هذه المهام التقنية مؤخُراً بذلك من مرحلة التركيب أو استخلاص النتائج النظرية العامة من البحث التاريخي. فبعد أن يتوصل المؤرّخ الكبير إلى مرحلة معيّنة من استكشاف المجال التاريخي الذي يدرسه، فإنه ينبغي عليه أن يطرح بعض الإشكاليات العامة، وأن يفتح ورشات عمل جديدة ـ أو آفاقاً جديدة ـ ذات علاقة بالنتائج التي توصل إليها سابقاً. نضرب على ذلك المثل التالي: بما أن كلود كاهين كان قد درس قطاعاً خاصاً من قطاعات علم التاريخ هو التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وبما أنه برع فيه أكثر من أي شخص آخر من زملائه الفيلولوجيين أو المختصّين بالدراسات الإسلامية، فقد كان بإمكانه أن يبلور معايير جديدة من أجل التحقيب الزمني أو الابستمولوجي للتاريخ العام للمجتمعات المدروسة (أي مجتمعات ما يدعوه بالشرق الإسلامي). ولكن لكي يقوم بذلك كان ينبغي عليه أن يستكشف بشكل أفضل إيقاعات التطور أو التغير الخاصة بالأنظمة السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والمعرفية، والاقتصادية، والتقنية أو التكنولوجية. نقول ذلك دون أن ننسى التصوّرات الجماعية التي تشكّل المتخيّلات الجماعية من الداخل كالأسمنت المسلح. ونعلم أنها ـ أي هذه المتخيّلات ـ تمثّل المحرّكات الأساسية للمتغيّرات الكبرى. وهكذا ينبغي أن تتضافر الإضاءات التاريخية في كافة هذه المجالات المذكورة لكي نستطيع أن نفسّر عوامل التطوّر المترابطة في كل قطاع من قطاعات التاريخ العام.

نحن نعلم أن نزعة التخصّص الضيّقة التي ظهرت في السنوات الأخيرة تميل إلى عزل قطاعات التاريخ العام عن بعضها البعض، وإلى تشكيل كل قطاع على هيئة نطاق مغلق لا علاقة له بما يجاوره. وهكذا ينصرف هذا المؤرّخ إلى دراسة القطاع

الاقتصادي فقط ويعزله عن بقية القطاعات، ويتخصّص ذاك في دراسة القطاع الثقافي وينغلق داخله ويعزله عما عداه، وهلم جرا. . . وهكذا يُجزّأ التاريخ العام ويُبعثَر ويفقد وحدته. بل ووصل الأمر ببعضهم في عهد الماركسية الظافرة إلى التركيز فقط على العامل الاقتصادي واعتباره العامل الوحيد الحاسم الذي يؤثّر في حركة التاريخ (وهكذا هُمِّش العامل الديني، أو الثقافي، أو الخيالي واعتُبر بنية فوقية لا أهمية لها). ينبغي على المؤرّخ الحديث أيضاً أن يفسّر بشكل تاريخي الروابط الكائنة بين البُنى الأنتربولوجية للمتخيَّل، وبين التوجّهات السياسية والاحتفالات الشعائرية التي تتجاوز الدين «الأرثوذكسي». وكذلك ينبغي أن يكشف عن العلاقات بين بُنَى المتخيَّل هذا وبين الموقف تجاه ما ندعوه نحن المحدثين بالعامل الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو التكنولوجي. وعندما أتحدث عن البنى الأنتربولوجية للمتخيَّل هنا فإني أقصد المتخيَّل الخاص بكل فئة عرقية - ثقافية وليس بالإسلام بشكل عام كما لا ينفك يفعل المستشرقون الكلاسيكيون. وذلك لأنني أريد تدقيق الأمور والخروج من التسميات الفضفاضة والغامضة التي تُلحق عادةً بكلمة إسلام. فهم يطبّقونها دون تمييز على فئات عرقية - ثقافية شديدة التنوع والاختلاف: كالعرب، والبربر، والأكراد، والأتراك، والإيرانيين. . . إلخ. ولكل شعب من هذه الشعوب متخيَّلُه الخاصّ وبناه الأنتربولوجية (أو الذهنية - الثقافية) الخاصّة به منذ آلاف السنين. وبالتالي فلا ينبغي أن نختصرها كلها بكلمة إسلام، كما يفعل المستشرق التقليدي عندما يتحدث عن «الشرق الإسلامي» مثلاً، لكأن العرب، والأتراك، والإيرانيين متماثلون في كل شيء لمجرد أنهم مسلمون! . . .

ينبغي أن نقرأ بطريقة لغوية، وسيميائية دلالية، وتاريخية، وأنتربولوجية كل هذه العلاقات المشار إليها، وينبغي أن تكون قراءتنا صارمة ودقيقة إلى أبعد الحدود. وينبغي أن نقرأ كل ذلك دون أن ننسى الكشف عن الحركات الميّالة إلى تحقيق الاستقلالية الذاتية لهذا العلم أو ذاك، أو لهذا المستوى من الوجود ودائرة الفعالية أو ذاك. فهناك استقلالية ذاتية لمختلف العوامل الفكرية والمادية، ولكن هناك علاقة بينها لأن الاستقلالية الذاتية لا تعني الانفصال، ولأنها تُشكّل بمجملها لحمة الصيرورة الكلّية للتاريخ. وإذا ما قمنا بهذه القراءة الدقيقة لكافة العوامل التي تشكّل الوجود البشري وعرفنا كيف نربط بينها، استطعنا أن نكتب التاريخ الكلّي بطريقة إيضاحية وشمولية. ونستطيع عندئذ أن نضيء كل ماهو معاش بشكل ضمني (أو خفيّ) لدى الأفراد والجماعات لكي يصبح صريحاً معروفاً ولكي يخرج إلى ساحة الضوء.

ونستطيع أن نعبّر عندئذ، بشكل دقيق ومطابق، عن كل ما يعتلج في أعماق الأفراد والفئات الاجتماعية ـ الثقافية التي تشملها تلك التسمية العمومية والغامضة: «الشرق الإسلامي» أو «الغرب الإسلامي». بعد أن ننجز كل هذا العمل الضخم نستطيع أن نقترح تحقيباً ابستمولوجياً أو زمنياً مقبولاً للمجتمعات التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلامية واعتملت فيها وتفاعلت معها(١). ونستطيع في ذات الوقت أن نقترح تحقيباً ابستمولوجياً وزمنياً لبقية مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط. وهي مجتمعات ارتبط تاريخها بشكل متواصل بتاريخ المجتمعات السابقة منذ الفتوحات العربية وحتى يومنا هذا. وقد جرت مناقشات حامية حول تسمية «العصور الوسطى» ومدى مشروعية تعميم هذه التسمية على الفترة الزاهرة والمنتجة من عمر الحضارة العربية ـ

---

(١) يلاحظ القارىء أنّي أتحاشى بقدر الإمكان الوقوع في ذلك الخطأ الذي أدنته. أي الاستخدام المتكرر وعلى طول الخط لمصطلح المجتمعات الإسلامية أو المسلمة. وهو خطأ يقع فيه الاستشراق الكلاسيكي كثيراً كما لاحظنا. ولكن محاولتي لتحاشي استخدام هذا المصطلح تضطرني لاستخدام عبارة طويلة جداً محله. وهذا ما يزعج القارىء أو يُثقل عليه. فمن الأسهل استخدام مصطلح المجتمعات المسلمة أو الإسلامية. ولكن هل ينبغي أن ننصاع للسهولة ونضحّي بالدقة العلمية في وصف هذه المجتمعات؟ طبعاً إن الباحثين يتفقون معي عندما أطرح المسألة بهذه الطريقة. وكنت قد حاولت منذ زمن طويل أن أبلور مصطلحات من نوع **الظاهرة القرآنية، الظاهرة الإسلامية، مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي المألوف أو الشائع**. وأقصد بالظاهرة القرآنية ظهور القرآن كحدث في لحظة محدّدة تماماً من لحظات التاريخ، ثم تشكُل الظاهرة الإسلامية كحدث حاصل بعده. وينبغي أن نأخذ هذه المصطلحات بعين الاعتبار إذا ما أردنا أن ندرس المجتمعات البشرية التي انتشر فيها الدين الإسلامي. فهي عامل مؤثّر من جملة عوامل أخرى، ولكنها ليست كل شيء. فهناك أيضاً، كما قلنا، العامل العرقي، والعامل اللغوي، والعامل الجغرافي ـ التاريخي السابق على الإسلام، والعامل الاقتصادي... إلخ. وإذن فليس الدين هو الذي يحسم كل شيء كما يتوهم المستشرقون والمسلمون التقليديون. ولكن أخذ كل هذه العوامل بعين الاعتبار يتطلّب منا الانتقال من منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أو التقليدي) إلى منهجية العلوم الإنسانية الحديثة. وهذا ما لا يزال الكثير من المستشرقين يرفضونه حتى الآن. إنه يتطلّب منا تبنّي منهجية علم الاجتماع التاريخي ومصطلحاته؛ وكذلك منهجية علم النفس التاريخي (أي تاريخ العقل / وتاريخ الخيال الملازم له باستمرار)، ثم أيضاً منهجية الأنتربولوجيا التاريخية. سوف أعود إلى كل هذه المسائل عندما أقوم بدراسة تطبيقية عليها وذلك في دراستي: «العنف، التقديس، الحقيقة: قراءة لسورة التوبة» (لم تنشر بعد). ولكن يمكن للقارىء منذ الآن أن يجد إضاءات كثيرة لهذه المسائل في كتبي التي صدرت حتى الآن؛ **التفكير في الإسلام اليوم (أو كيف نفكر في الإسلام اليوم)** M. Arkoun: *Penser l'islam aujoud'hui*, Alger, 1993؛ أو مقالتي عن «مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي» المنشورة في الكتاب الجماعي المهدى إلى الأب كلود جيفري: *Interpréter - Hommage à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1993. وانظر أيضاً كتاب عالم الاجتماع الفرنسي جان كلود پاسرون: **المحاججة السوسيولوجية (أو المنهجية السوسيولوجية). الفضاء غير البوپري للمحاججة الطبيعية** (المقصود بغير البوپري أي الذي لا ينتمي إلى ابستمولوجية كارل پوپر). J. Cl. Passeron: *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.

الإسلامية (أو قُلْ من عمر المجتمعات التي اخترقتها الظاهرة الإسلامية وفعلت فيها). ويفضّل الباحثون تسمية هذه الفترة بالكلاسيكية، وهي تلك التي تمتد من عام ٧٠٠ إلى عام ١٣٠٠ تقريباً. بعدئذ دخلنا في ما يُدعى بعصر الانحطاط. يُضاف إلى ذلك أن الصورة القاتمة جداً والسوداء للعصور الوسطى قد أخذت تتعرض للتعديل على يد الباحثين مؤخراً(*). فليس كل شيء سيئاً أو منحطاً في تلك العصور. ونذكر من بين الباحثين الذين يعيدون الاعتبار إلى هذه العصور المفكّر آلان دوليبيرا وأبحاثه الريادية عن الفلسفة في العصور الوسطى. وقد جاءت أبحاثه بعد مؤلفات كبار مؤرّخي العصور الوسطى وكبار المختصّين بالحضارة البيزنطية لكي تعدّل إلى حد ما من حكمنا القاسي جداً على تلك العصور. ولكن بقي علينا الكثير لكي نفعله قبل أن نستطيع تغيير هذه النظرة السلبية الراسخة في الكتب المدرسية والجامعية، وفي جميع الأذهان والعقول(**). كان الفيلسوف ميشيل فوكو قد بيّن أن الموضوعاتية التاريخية - المتعالية التي سيطرت على الفكر الأوروبي لفترة طويلة قد ساهمت في إعطاء صورة خاطئة أو ناقصة عن التحقيب الابستمولوجي لهذا الفكر [أي عن فتراته الابستمولوجية المتعاقبة: العصور القديمة من يونانية ورومانية، العصور المسيحية والوسطى، عصر النهضة، عصر الحداثة الأولى (مع ديكارت)، عصر الحداثة الثانية (مع كانط). . .]. وينبغي أن نقول هنا بأن التحقيبات الابستمولوجية للفكر العربي - الإسلامي لا تتطابق مع التحقيبات الابستمولوجية للفكر الأوروبي وبخاصة في ما

(*) كانت العصور الوسطى تُعتبر كلها ظلاماً في ظلام حتى فترة قريبة حيث أُعيد الاعتبار إليها ولم تعد تُعتبر فترة قاحلة تماماً. إذ كيف يمكن للبشرية ألا تُبدع شيئاً طيلة ألف سنة من تاريخها؟ (أي منذ القرن الخامس الميلادي، تاريخ بداية القرون الوسطى، وحتى القرن الخامس عشر تاريخ نهايتها وبداية عصر النهضة). فالحضارة العربية - الإسلامية كلها نشأت وترعرعت في القرون الوسطى (أي منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الثاني عشر، تاريخ موت ابن رشد. وبالتالي فإن إطلاق التسمية الشائنة للعصور الوسطى عليها تبدو مجحفة. وكذلك الأمر في ما يخصّ النهضة الأوروبية الأولى التي حصلت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر واستلهمت العرب، فهي ليست عصوراً وسطى بالكامل. . .

(**) من الصعب إعادة الاعتبار لفترة ما إذا ما كانت قد سُوِّدت صورتها كثيراً في الكتب المدرسية التي يتلقاها الأطفال منذ نعومة أظفارهم. ولذلك فإن أبحاث إيتيان غيلسون عن فلسفة العصور الوسطى وجاك لوغوف عن تاريخ العصور الوسطى وآلان دوليبيرا عن فكر العصور الوسطى سوف تأخذ وقتاً طويلاً قبل أن تغيّر موقف الأوروبيين من تلك العصور. هذا لا يعني بالطبع أن العصور الوسطى كانت عصوراً ذهبية للفكر أو للحضارة! فلا ينبغي أن ننتقل من النقيض إلى النقيض. ولكن ذلك يعني أن هذه العصور لم تخلُ من بعض اللمعات أو الإضاءات وإن كانت مظلمة في مجملها. وإلاّ فكيف نفسر ظهور شخص مثل أبي العلاء المعري في عزّ تلك العصور؟ وقُلْ الأمر نفسه عن ابن رشد وابن سينا والجاحظ والتوحيدي من الجهة العربية، ثم أبيلار وتوما الأكويني ودانتي من الجهة الأوروبية.

يتعلّق بالعصور الوسطى(*).

لقد توقف كلود كاهين في بحوثه التاريخية عند الإمبراطورية العثمانية فلم يتجاوزها إلى ما بعدها. ولكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفترة التي أهملها (أي منذ وصول العثمانيين إلى السلطة وحتى يومنا هذا)، وجدنا أنه من الملح والعاجل أن نقوم بالمراجعات والتعديلات التي يوحي بها عنوان هذا العدد الخاص من آرابيكا. لكي أوضح مقصدي من هذه المراجعات سوف أنطلق من أعمال تلك الندوة الشهيرة التي عُقدت في مدينة بوردو عام ١٩٥٦. وقد شارك فيها أعلام الاستشراق الكبار آنذاك وحشدوا كل طاقاتهم وجهودهم من أجل معالجة الموضوع التالي: «المرحلة الكلاسيكية ثم مرحلة الانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام»(**). وطلبوا من كلود كاهين أن يعالج الدور الذي لعبته العوامل الاقتصادية والاجتماعية في تصلُّب الشرايين الثقافية للإسلام أي في الدخول في عصر الانحطاط. وعندما نلقي نظرة الآن على هذا المؤتمر وأعماله، على مساهمة كلود كاهين وغيرها، لا نملك إلاّ أن نشعر بالأسى أو الحزن أو بالسخرية المرّة تجاه هؤلاء المدافعين عن المنهج العلمي في البحث. فالإسلام الأقنومي القادر على كل شيء ينبثق أمامنا منذ البداية ـ أو منذ العنوان ـ كالبطل الذي يجترح المعجزات. ويستخدمونه دائماً بالحرف الكبير (أي بالفرنسية: Islam، وليس islam) للدلالة على أنه هو الذي يؤثّر على كل شيء ويحسم كل شيء في المجتمعات التي انتشر فيها. إنه يشبه البطل الرئيسي في الحكايات الشعبية؛ هذا البطل الذي يتعرّض أثناء الحكاية لكل أنواع المحن والامتحانات التي ترفع من قدره أو تنقص منه بحسب نجاحاته وإخفاقاته. ولكن الفرق بين الإسلام هنا وبين البطل في الحكايات الشعبية هو أن الإسلام لا يكتسب في نهاية المسار المعقد والمشعب أي هوية مميزة له وخاصّة به، على عكس البطل الذي يُكافأ عادة بهوية مميّزة بعد أن يخرج من كل المحن والتجارب. لا. يظل الإسلام قبل ذلك وبعده مصطلحاً غامضاً،

(*) عندما كانت أوروبا تغطّ في ظلام عميق بين القرنين السابع والحادي عشر للميلاد، كان العالم الإسلامي يشهد حركة نهوض وانطلاق حقيقية بلغت ذروتها في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. وعندما ابتدأت أوروبا تنهض في القرن الثالث عشر ثم بشكل أخص في القرن السادس عشر، كان العالم العربي أو الإسلامي يفقد عصارته تدريجياً ويدخل رويداً رويداً في الظلام الدامس لعصر الانحطاط. واليوم إذ تحاول أوروبا الدخول في عصر ما بعد الحداثة نجد أنفسنا ونحن لا نزال نتخبط في عصر الأصولية وإشكاليات القرون الوسطى!... وبالتالي فلا يوجد تطابق وإنما تفاوت في العصور.

(**) جمعت أعمال هذا المؤتمر بعد ذلك في الكتاب التالي: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.

عمومياً فضفاضاً، قابلاً للاستخدام هنا وهناك، وفي كل مكان، من أجل الإجابة عن جميع الأسئلة وحلّ كل المعضلات! إنه المصطلح المهيمن المنتشر في جميع الظروف والأحوال. وهكذا يستخدمه المستشرقون التقليديون وكأنه البديل الزمني لله. فالله هو القادر على كل شيء، وكذلك الإسلام. وهكذا يحذفون العلوم الاجتماعية بالأمس واليوم ويحلّون محلها الإسلام ويرتاحون من عناء المشكلة... ولكننا نعلم أنه لا يُمكن فهم سبب انحطاط الحضارة في أرض الإسلام إلاّ عن طريق العلوم الاجتماعية وبعد تطبيق منهجياتها عليه، وليس عن طريق القول دائماً بأن الإسلام هو السبب! فالإسلام مرتبط بالظروف والتقلّبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومتأثر بها بقدر ما هو مؤثر فيها، وربما أكثر. وليس هو القادر على كل شيء أو سبب كل شيء كما يتوهم المستشرق التقليدي، حتى ولو كان كبيراً ومحترماً مثل كلود كاهين.

ويمكن أن نستخلص درساً كبيراً آخر من هذا المؤتمر ومداخلاته. يتلخص هذا الدرس في الالتواء البلاغي أو اللفظي للغة المؤلف. فهو يريد أن يصالح بين شيئين أساسيين تصعب المصالحة بينهما، ومن هنا ينتج هذا الالتواء أو التناقض المبطن أو اللغة غير الواضحة أو غير الصريحة. فهو من جهة لا يريد أن يتراجع علنياً عن المبدأ الماركسي الذي يقول بأن الاقتصاد هو العامل المهيمن والحاسم في التاريخ. وهو من جهة ثانية لا يريد أن ينصاع إلى نوع من الماركسية المبتذلة أو السوقية، نقول ذلك وبخاصة أنه يتحدث أمام زملاء كبار من نوع هـ.أ. مارُو. ونعلم أن هذا المؤرخ الكبير كان يخوض معركة مفتوحة ضد الأشكال الدوغمائية من «البحث عن الحقيقة»(*) (من هنا أهمية نص كلود كاهين غير المنشور سابقاً، وفيه يرد على هـ.أ. مارُو بالذات، حيث يورد كاهين تلك المسلّمات الضمنية التي ينطلق منها في عمله كمؤرِّخ، ثم يقارن بين موقعه وموقع المؤرِّخين الآخرين المتحرّرين من أي أيديولوجيا مسبقة في كتابة التاريخ).

وعندما نقرأ المناقشة التي تلت مداخلته ونتأمل فيها عن كثب نلاحظ مدى اتساع **اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه** لديه. ولكن هذه الملاحظة لا تنطبق عليه وحده

(*) من الأشكال الدوغمائية للبحث عن الحقيقة الماركسية المبتذلة ذاتها لأنها تعتقد أنها تمتلك الحقيقة المطلقة كم مرة سمعنا الماركسيين أو الشيوعيين يتحدثون أيام عزهم، أيام صولاتهم وجولاتهم، وكأن كل النظريات الأخرى باطلة ما عدا نظريتهم؟! ثم أصبحوا متواضعين الآن بعد أن سقطت الشيوعية أو الماركسية الأرثوذكسية وأصبحت في خبر كان...

فقط، وإنما تنطبق على كل الباحثين المشاركين في الكتاب. في الواقع أن هذا الكتاب يشكل وثيقة ثمينة لمن يريد أن يفهم ابستمولوجية الاستشراق(*) والنظام الفكري الضيّق الذي كان يتحكّم به طيلة الخمسينات، بل وحتى الستينات. كنت قد استخدمت هذين المصطلحين «المستحيل التفكير فيه»، و«اللامفكّر فيه» كثيراً في الماضي. وأردت بهما أن أبيّن مدى محدودية مفكِّر ما، أو اختصاص علمي ما، أو فئة اجتماعية ما، أو ثقافة بشرية بأسرها في فترة ما من فترات التاريخ. بمعنى أن لكل ثقافة منطقة مسموح التفكير فيها/ ومنطقة أخرى ممنوع التفكير فيها، وهناك حدود عازلة تفصل بين كلتا المنطقتين. وقُلْ الأمر نفسه عن مفكِّر ما. فالمفكِّر مهما علا شأنه تظل له حدود لا يتخطاها، وهي حدود لاواعية في معظم الأحيان. وينعكس ذلك كله على اللغة (أو المصطلحات، أو المفردات) التي يستخدمها المفكِّر. لا نمتلك حتى الآن أدوات مفهومية مناسبة لكي نقيم، لا أقول علاقات مباشرة، وإنما علاقات غير مباشرة بين مختلف مناحي الحياة الاجتماعية الكلّية: أي بين العامل الاقتصادي، والعامل الاجتماعي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي، والعامل الديني، أو بالأحرى عامل المتخيَّل الذي يشمل حقيقة نفسية ـ اجتماعية أكثر اتساعاً. فهذه العوامل كلها تشكّل دوائر لها استقلاليتها الذاتية بشكل يقلّ أو يكثر، ولا نستطيع أن نقيم علاقة مباشرة بينها إلاّ إذا سقطنا في نظرية الانعكاس التي كانت تقول بها الماركسية الميكانيكية أو المبتذلة (وليس الماركسية المرنة أو الذكية)...

إن المشاكل التي أثارها المستشرقون في بوردو مشروعة وتظل مطروحة علينا بإلحاح حتى اليوم. ولكن لا يمكن أن نحلّها ما دمنا سجناء العقلية الاستشراقية الكلاسيكية (أو الابستمولوجيا الاستشراقية التقليدية). لكي نحلّها ينبغي أن نصفّي ذلك الإرث الثقيل الذي يضغط علينا والذي كان ميشيل فوكو قد دعاه بـ «الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية»(**). فهذه الموضوعاتية تنطبق تماماً على الإسلام بالحرف الكبير Islam، مثلما تنطبق على

(*) المقصود بابستمولوجية الاستشراق هنا نظامه المعرفي. فهناك ابستمولوجيا للاستشراق الكلاسيكي مثلما أن هناك ابستمولوجيا للمنهجية الحديثة في العلوم الإنسانية والمسافة الكائنة بينهما هي التي تبيّن مدى محدودية المنظور المعرفي الذي ينطلق منه الاستشراق قياساً إلى المنظور المعرفي الواسع والمفتوح للعلوم الإنسانية التي ازدهرت في الستينات والسبعينات من هذا القرن. ويعيب أركون على الاستشراق ضيق أفقه أو محدودية فضوله المعرفي كما هو واضح.

(**) هذا المصطلح في اللغة الفرنسية هو التالي La thématique historico - transcendentale. وقد بلوره ميشيل فوكو في كتابه المنهجي المعروف أركيولوجيا المعرفة Michel Foucault: *L'archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969. ويقصد به سيطرة المنهجية التقليدية في علم التاريخ على الباحثين الغربيين حتى أمد =

التراث الأوروبي. ومن المعلوم أن هذا الإسلام الأقنومي (أو الاستشراقي) عزيز على قلب مستشرقي اليوم والأمس في آن معاً.

نعم ينبغي أن ندرس سبب الانحدار الحضاري أو الانحطاط أو التصلُّب والتشنُّج أو النوم والسبات... الذي أصاب المجتمعات الإسلامية بعد فترة النهوض والعقلانية والازدهار التي شهدها العصر الكلاسيكي (٧٠٠ ـ ١٣٠٠ تقريباً). وينبغي أن تُدرس فترة الانحطاط بالمقارنة مع ما تلاها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم: أي مع فترة النهضة، ثم الثورة العربية (عبد الناصر)، ثم أخيراً «الصحوة الإسلامية» منذ السبعينات. ولكن هذه الإشكالية كلها لا ينبغي أن تُدرس لوحدها، بمعنى: ينبغي ألاّ نحصر أنفسنا داخل المجتمعات العربية والإسلامية عندما ندرسها، وإنما ينبغي أن ننفتح على الآخرين، على ما حصل عند الآخرين. وبالتالي فينبغي أن ندرس ما حصل في أرض الإسلام من خلال المقارنة المستمرة (أو الترابط المستمر) مع ما حصل في أوروبا، وخصوصاً بعد الأحداث الحاسمة التي حصلت بين عامي ١٤٥٣ و١٤٩٢(*).

نحن نعلم أن ماكس ڤيبر كان قد أقام علاقة وظائفية شغَّالة بين المذهب البروتستانتي وبين ظاهرة نشوء الرأسمالية وتطوّرها. وقد ألهمت هذه الإشكالية أعمال الكثير من المؤرِّخين وعلماء الاجتماع وأسالت حبراً كثيراً، ولكن دون أن تتوصل إلى نتائج قاطعة أو دون أن تولّد منهجية صلبة قابلة للتصدير إلى مناطق أخرى (إلى منطقة الإسلام مثلاً). ولكن هناك شيئاً واحداً مؤكّداً على أي حال: وهو أنه تنبغي أَرْخَنة الإسلام ضمن الخط الفيلولوجي التاريخي الذي هيمن على منهجية الاستشراق الكلاسيكي منذ القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات أو الستينات من هذا القرن. بمعنى: ينبغي أن تُطبَّق على الإسلام المنهجية التاريخية ذاتها التي طُبِّقت على المسيحية

= قريب: أي حتى ظهور مدرسة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليّات. ففي القرن التاسع عشر كانوا يطبّقون المنهجية التاريخية ولكنهم كانوا يعطون معنى مسبقاً لحركة التاريخ. بمعنى آخر، فإنهم كانوا تاريخيين ويتجاوزون معطيات التاريخ المحسوسة في آن معاً. ولذلك وصف فوكو منهجيتهم بأنها تاريخية ـ متعالية، أي تاريخية ولاتاريخية في الوقت ذاته.

(*) المقصود بهذه الأحداث خروج أوروبا من العصور الوسطى ودخولها في عصر النهضة، في الوقت الذي راح فيه العالم الإسلامي يغرق رويداً رويداً في عصور الانحطاط. ففي تلك الفترة تمّ اكتشاف أمريكا أو العالم الجديد، وفيها حلّت هولندا محل إيطاليا كمركز للتجارة العالمية، وتوجهت أوروبا بأبصارها نحو الأطلسي وراحت تنسى العالم المتوسطي وتتخلّى عنه، وفيها راح الأوروبيون يتفاءلون ويؤمنون بالعقل وصنع الإنسان الجديد.

من قبل(*). ولكن هذا لا يكفي، أو لم يعد يكفي الآن. وإنما ينبغي أن نكمّله بتطبيق المنهج الأنتربولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل، ومن أجل فتح إمكانيات جديدة للتأويل والتفسير. ولهذا السبب دعوت أكثر من مرة في ما مضى إلى إجراء بحث معمّق من أجل معرفة سبب فشل فكر ابن رشد في البيئة الإسلامية، وسبب نجاحه وتوسعه وانتشاره السريع في البيئة المسيحية في القرون الوسطى. ودعوت ذلك بدراسة سوسيولوجيا الفشل، وسوسيولوجيا النجاح: أي السبب السوسيولوجي (أو الاجتماعي) الذي يؤدي إلى فشل فكر ما في بيئة معيّنة، وإلى نجاحه في بيئة أخرى في الفترة ذاتها. هناك أطر اجتماعية(**) معيّنة ينبغي توافرها لكي ينتشر فكر ما، وإذا ما انعدمت استحال انتشار هذا الفكر. ويمكن تطبيق المنهجية عينها على ظروف ظهور الشخصيات الاستثنائية في بيئة ما، وعلى تصفيتها أو حذفها من قبل هذه البيئة بالذات لأنها اعتبرت منحرفة عن الخط العام السائد، أي عن «الأرثوذكسية». ينطبق ذلك على شخصية استثنائية كابن عربي، مثلما ينطبق على شخصية عبد القادر في الجزائر لاحقاً. كما ويمكن عن طريق هذه المنهجية أن نفسّر سبب انبثاق الحركات الصوفية وتوسّعها وديمومتها في العالم الإسلامي منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. كان بعض الباحثين الشباب قد مشوا في هذا الخط مؤخراً وقدّموا أمثلة عملية على كيفية تطبيق هذه المنهجية. أذكر من بينهم الباحثين التاليين:

- ج. داخلية: **نسيان المدينة. الذاكرة الجماعية على محك النسب (أو النسل) في منطقة الجرد التونسي**(***).

- ح. الطواتي: **ما بين الله والبشر: المتعلّمون، والأولياء الصالحون، والسحرة المشعوذون في المغرب الكبير (في القرن السابع عشر)**(****).

(*) هنا يعترف أركون بضرورة تطبيق منهجية الاستشراق الكلاسيكي، ولكن كمرحلة أولى فقط. بمعنى أن تطبيق المنهج التاريخي الذي تبلور في القرن التاسع عشر على الإسلام شيء لا بد منه كما طُبّق على المسيحية وأثار كل تلك المعارك الهائجة المعروفة. ولذلك فإن أبحاث المستشرقين الكبار من أمثال نولدكه أو جوزيف شاخت أو غيرهما تثير ردود فعل عنيفة من قبل المسلمين التقليديين أو المحافظين. وهكذا نجد أن هناك تماثلاً بين المسلمين والمسيحيين في ما يخصّ هذه النقطة.

(**) بمعنى أن الظروف الاجتماعية إذا لم تكن محبِّذة لفكر ما أو لمفكّر ما، فإنه يموت في أرضه. فالعبقريات قد تخنقها الظروف وقد تنعشها وتساعد على تفتحها. فإذا كانت الظروف سلبية جداً، فإنها تمنع انتشار الفكر الفلسفي أو العلمي مثلاً وتساعد على انتشار الفكر الفقهي أو الصوفي أو الغيبي...

(***) J. Dakhliya: *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990.

(****) H. Touati: *Entre Dieu et les hommes: Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, Ecole des hautes études des sciences sociales, 1994.

إن التحقيبات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات هي تلك التي تتبنّى التصوّر الخطي المستقيم لحركة التاريخ: بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معيّن أو نقطة بداية وينتهي إلى خاتمة معيّنة، ويتسلسل بينهما كالخيط المتواصل. هذا هو التصوّر السائد في أذهاننا وعقولنا عن مسيرة التاريخ. صحيح أن مدرسة الحوليات قد جاءت لكي تعدّل إلى حد ما من هذا التصوّر عن طريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري... وعدم ربطها بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائداً من قبل. ولكنها لم تنقضْ هذا التصوّر الخطي المستقيم عن حركة التاريخ. وما دام هذا التصوّر سائداً فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ أو التصفيات التي يقوم بها من حين لحين عندما يحتفظ بأحداث معيّنة ويحذف ما عداها. وكذلك الأمر في ما يخصّ ظاهرة النسيان: فالتاريخ لا يُسجّل كل شيء، وإنما ينسى أو يتناسى بعض الأشياء... إلخ. لا نستطيع أن نستوعب هذه الأشياء كمعطيات ناتجة عن الصيرورة الاجتماعية والتاريخية ما دمنا سجناء هذا التصوّر الخطي المستقيم عن حركة التاريخ. ولكننا نعلم أنه لكي نفهم التاريخ بكلّيته، فإنه ينبغي أن نهتم بالأشياء السلبية كما بالأشياء الإيجابية، بالأشياء المحذوفة كما بالأشياء المثبتة(*). وبالتالي فينبغي أن ندرس القطيعة أو التصفية أو الحذف أو النسيان بصفتها ظواهر معيّنة تحصل في التاريخ مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية والتواصلية والأحداث المهمة والشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية. ونعلم أن التاريخ الرسمي المُدرَّس في المدارس والجامعات يركّز على هذه الأخيرة فقط ويعترف بها ويحذف ما عداها. وبالتالي فهو يهمل الجانب الآخر ولا يعتبره كنتيجة للمجريات السوسيولوجية والتاريخية التي تحتاج إلى دراسة منتظمة ومعمَّقة تماماً كما ندرس الظواهر الإيجابية التي يحتفظ بها التاريخ أو يثبّتها على صفحاته. ويمكن القول هنا بأن فترة الانحطاط تُعتبر نموذجية من هذه الناحية. بمعنى أنها تمثّل أفضل فترة من أجل دراسة الظواهر السلبية في التاريخ ومن أجل بلورة مصطلحات من نوع: النسيان، القطيعة، التصفية، الحذف، المستحيل التفكير فيه، اللامفكَّر فيه، المسموح التفكير

(*) لا يستطيع التاريخ أن يسجّل كل شيء، وإنما يركز على بعض الشخصيات والأحداث ويحذف ما عداها. وبما أن التاريخ يُكتب دائماً في ظل هيمنة النظام الرسمي أو أيديولوجيته المسيطرة فإنه يركّز على الأحداث والأبطال الذين يسيرون في خط هذه الأيديولوجيا ويحذف كل ما يعارضها أو يسبب لها قلقاً وإزعاجاً. ولكن التاريخ في الأنظمة الديمقراطية الحديثة أصبح يُكتب أيضاً من وجهة نظر الاتجاهات المضروبة أو المنبوذة تاريخياً. انظر مدرسة الحوليات الفرنسية مثلاً.

فيه، الإجباري التفكير فيه، الممنوع منعاً باتاً التفكير فيه(*).

ينبغي على المؤرِّخ أن يعتبر هذه الموضوعات منذ الآن فصاعداً بمثابة الموضوعات المهمّة التي تستحق الاهتمام والرعاية، والتي لا يمكن فهم حركة التاريخ بدونها. فهي تشكّل إحدى الموضوعات الأساسية لعلم الأنتربولوجيا التاريخية. عندما ندرس كل ذلك في الجهة العربية والإسلامية نستطيع أن نجمع المعلومات الكافية لمعرفة سبب التفاوت التاريخي الذي حصل بين المجتمعات الأوروبية من جهة / والمجتمعات الإسلامية والعربية من جهة أخرى. وما انفك هذا التفاوت يتزايد ويتسع منذ القرن السادس عشر على الأقل، حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم. وهكذا انغمست المجتمعات الأوروبية في الحداثة وخلَّفت وراءها بقية الشعوب البشرية قاطبة، ومن بينها جيرانها الأقرب إليها: أقصد الشعوب العربية والإسلامية، وهي الأكثر هشاشة من الناحية الجغرافية ـ السياسية، والأكثر قابلية للمقارنة مع الشعوب الأوروبية من الناحية الابستمولوجية (أو المعرفية العميقة). ويبدو لي أن مصطلح التفاوت التاريخي أفضل من مصطلح الانحطاط لوصف هذه الحالة. نقول ذلك على الرغم من أن مصطلح الانحطاط هو الأكثر انتشاراً وشيوعاً على أقلام الباحثين. لماذا نفضّل مصطلح التفاوت التاريخي على مصطلح الانحطاط؟ لأنه يجبرنا على المقارنة بين القوى الموجودة في كلتا الجهتين، وكذلك المقارنة بين الآليات التاريخية والأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والمعرفية المتوافرة في ذلك النطاق الحضاري: أي حوض البحر الأبيض المتوسط. ونعلم أن الظاهرة الإسلامية (أو الحدث الإسلامي) قد ساعدت على التحرّر والتجديد والتطور في البداية(**). ثم توقف كل ذلك في ما بعد لكي ينتعش ويتواصل في الجهة الأوروبية فقط. وهكذا حصل التفاوت التاريخي بين المجتمعات الأوروبية / والمجتمعات الإسلامية من عربية أو تركية أو إيرانية... إلخ. يُضاف إلى ذلك أنه لا ينبغي أن نقدِّر حجم هذا التفاوت بالقياس إلى أوروبا الحديثة فقط، وإنما أيضاً بالقياس إلى المراحل السابقة لكل مجتمع من هذه المجتمعات النامية

(*) في فترة ما من فترات التاريخ يستحيل التفكير في موضوعات معيّنة بل ويُمنع منعاً باتاً. ولهذا السبب دفع العلماء والمفكّرون ثمناً باهظاً نتيجة اكتشافاتهم التي صدمت عصرهم وكانت سابقة لأوانها. فمثلاً في العصور الوسطى كان يستحيل على البشر أن يفكروا في أن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس. ولو قال بذلك أحدهم آنذاك لاتهموه بالجنون، أو لربما سجنوه أو أعدموه... وقِسْ على ذلك.

(**) استمر الإسلام في الصعود والنهوض الحضاري طيلة القرون الستة الأولى من تاريخه، أي حتى القرن الثاني عشر الميلادي، تاريخ موت ابن رشد وهزيمة الاتجاه العقلاني. ثم انتصر التيار الصوفي والطرقي بدءاً من القرن الثالث عشر ودخلنا في عصور الانحطاط الطويلة.

وذلك بدءاً من القرن السادس عشر. إن العالم العربي المعاصر، وبخاصة الجزائر منذ شهر تشرين الأول / اكتوبر ١٩٨٨، يقدِّمان لنا مثلاً ملائماً جداً لتطبيق مصطلح التفاوت التاريخي. فقد تدهورت أوضاعهما وتراجعت عما كانت عليه سابقاً. وبدلاً من أن تتقدّم الجزائر راحت تتقهقر. وهكذا شهدنا ظاهرة التأخر الجماعي على كافة المستويات.

بعد كل ما قُلناه سابقاً يمكننا أن نتوصل الآن إلى معيار أكثر جذرية وأكثر إضاءة بالنسبة للتحقيبات الزمنية لتاريخ الفكر: إنه المعيار **المعرفي العميق** أو ما يُدعى باللغات الأجنبية الابستمولوجي أو الابستميائي(*). فهو ينطبق على جميع المجتمعات وعلى قطاعي كل مجتمع: القطاع الذي تهيمن عليه ظاهرة الكتابة، والقطاع الذي تهيمن عليه الظاهرة الشفهية. نقول ذلك في حين أن جميع التحقيبات الزمنية التي استخدمت حتى الآن في الكتب المدرسية والجامعية لم تكن تخصّ إلاّ قطاع الثقافة المكتوبة. وهو القطاع الاجتماعي ـ التاريخي الذي تحدّثنا عنه سابقاً والذي تهيمن عليه العصبية التضامنية الشغّالة بين أربع قوى هي: تشكيلة الدولة المركزية + الكتابة واللغة الفصحى + الثقافة العالِمة أو الرسمية + الأرثوذكسية الدينية (أي المذهب الديني المعتبر أنه هو وحده المستقيم والصحيح وما عداه بدع وهرطقات)(**). هذا القطاع الاجتماعي هو الذي تركّزت عليه أنظار المؤرِّخين في الماضي والحاضر، وهو الذي سُجّل تاريخه في الكتب المدرسية والجامعية. وأما ما عداه من أرياف نائية وجبال وعرة وبوادٍ شاسعة فلم يهتم به أحد، وخصوصاً إذا كان لا يعرف ظاهرة الكتابة، وإنما يعيش على الذاكرة الشفهية المتناقلة أباً عن جد عبر مئات وربما آلاف السنين. وهكذا يقرّرون بشكل ضمني أن هذا المجال الشفهي الذي يدرسه عادة علماء الاتنوغرافيا والاتنولوجيا بأنه لا تاريخ له! ثم يتحدثون، على أثر ابن خلدون، عن ذلك التضاد الكائن بين حضارة

(*) التحقيب الابستمولوجي أو الابستميائي كما يقول أركون غير التحقيب الزمني. فقد تتعاقب عدة عصور سياسية أو سلالات حاكمة ويبقى نظام الفكر المسيطر هو هو. فمثلاً يمكن القول بأن نظام فكر العصر الكلاسيكي قد استمر حتى القرن الثاني عشر. ثم خلفه نظام فكر عصر الانحطاط الذي استمر حتى القرن التاسع عشر وبدايات الاستيقاظ والانفتاح على الحداثة. وبشكلٍ ما يُمكن القول بأن نظام فكر العصور الوسطى (أي عصور الانحطاط) لا يزال مسيطراً على قطاعات واسعة من شعوبنا حتى الآن.

(**) من الواضح أن أركون يشير هنا إلى أن تاريخ المجتمعات العربية هو تاريخ الحواضر والعواصم والدولة المركزية، وليس تاريخ المناطق النائية والفئات المنبوذة، إما لسبب عرقي أو مذهبي أو جعرافي. وبالتالي فالتاريخ الرسمي لا يهتمّ إلاّ بالفئة الغالبة والمهيمنة تاريخياً، أي الفئة الشرعية. ولكن آن الأوان لكي نكتب تاريخاً متكاملاً يهتم بكل فئات المجتمع بما فيها الفئات النائية أو المهمّشة أو المنبوذة لسبب أو لآخر.

الصحراء / وحضارة العمران أو عالم الاستيطان والمدن. ولكن هذه الظاهرة استمرت بعد ابن خلدون بفترة طويلة: أي حتى الآن. والدليل على ذلك أن كلود كاهين اضطر عام ١٩٧٣ إلى الاعتراف بأن «المؤرخين لم يهتموا إلاّ نادراً بسكان المناطق النائية، سواء أكانوا من الفلاحين أم من البدو الرحّل والرعاة». ويبيّن كلود كاهين مدى الطابع البالي والتافه للأدبيات التاريخية التي تتحدث عن الموضوع والتي كانت سائدة آنذاك. ثم يختم كلامه عن هذه المسألة التي لا تزال تنتظر جواباً علمياً ضمن المنظور الذي اقترحته شخصياً هنا. يقول: «إن بعض البدو كانوا مؤسّسي إمبراطوريات، وبعضهم الآخر عملاء للتفكك السياسي والانحلال. فهل هذا عائد إلى مصادفات السمات التي كان يتحلّى بها زعماؤهم؟ أم أن هناك عوامل أكثر عمقاً لمثل هذا التضاد؟ آمل أن أتمكن أنا شخصياً ـ أو باحثون آخرون ـ من تقديم أجوبة على هذين السؤالين. أتمنى أن يسعفنا الوقت والإمكانيات لتحقيق ذلك»(١).

إن هذا التساؤل قد أصبح أكثر إلحاحاً وضرورةً في وقتنا الحاضر بالنسبة للمؤرِّخ أو عالِم الاجتماع الذي يريد أن يدرس كل المجتمعات التي وقعت تحت السيطرة العثمانية أولاً، فالاستعمار الأوروبي ثانياً، فأنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال ثالثاً

(١) انظر دراسة كلود كاهين عن «البدو والحضر في العالم الإسلامي في عزّ القرون الوسطى». وقد نشرت لاحقاً في كتابه **الشعوب الإسلامية** *Les peuples musulmans*، ص ٤٢٣ و٤٣٧. ومأساة البدو والفلاحين هو إنه ل ايتاح لهم أبداً أن يتحدثوا باسمهم الخاص، وإنما يتحدث دائماً عنهم الآخرون. إنهم مساكين لا صوت لهم. فالآخرون (أي الحضر أو أبناء المدن) هم الذين يتحدثون عنهم أو بالنيابة عنهم. وغالباً ما يكون ذلك بشكل سلبي كأن يعتبرونهم عقبات ينبغي تذليلها أو تجاوزها، أو كأن يعتبرونهم معارضين شرسين، أي باستمرار. . . إن الخطاب الذي يتحدث عنهم ويقيّمهم هو خطاب الفئة الاجتماعية المهيمنة، أي خطاب السلطة الرسمية ـ والكتابات المقدسة ـ والأرثوذكسية الدينية السائدة في المدن الكبرى والحواضر. إنه خطاب المركز ضد الأطراف. وهو يفرض نفسه كخطاب نموذجي، عقلاني، شرعي، صحيح، أخلاقي، مطلق الصلاحية. إنه هو الذي يقيّم الآخرين ولكن الآخرين لا يستطيعون تقييمه. . . وهل يمكن للأطراف أن تقيّم المركز؟ وحتى عالِم الجغرافيا ينصاع لهذا المنظور المهيمن. فهو يستخدم النصوص الجدالية والشديدة المعيارية والقسرية من أجل نعت الفضاء المتوحش بالجاهلية! والمقصود بهذا الفضاء المتوحش بالطبع مناطق البدو. ومعلوم أن هناك نصوصاً جدالية شديدة ضدهم في القرآن والحديث النبوي. وهكذا يأخذ عالِم الجغرافيا الحديث على عاتقه هذه النعوت السلبية دون أن يكلّف نفسه مسبقاً عناء القيام بقراءة تاريخية، أي نقدية، لهذه النصوص. كمثال على هذا التوجّه غير النقدي، انظر كتاب الجغرافي الفرنسي كزافييه دوبلانهول: **أمم النبي**: Xavier de Planhol: *Les nations du prophète*, Paris, Fayard, 1993. ولكي يطلع القارىء على مقاربات جديدة فعلاً لموضوع القبيلة والبدو، فإننا نحيله إلى الكتاب التالي لفيليب س. خوري وجوزيف كوستنير: **القبائل وتشكّل الدولة في الشرق الأوسط**: Philip S. Khoury and Joseph Kostiner: *Tribes and State Formation in Middle East*, London and New York, 1991. وانظر أيضاً العرض الواسع والمهم الذي خصّصته باتريسيا كرون P. Crone لهذا الكتاب في مجلة *J.R.A.S.* (3/1993).

(أو ما أدعوه بأنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد»، أي الدولة التي تريد توحيد كل المجتمع تحت سيطرتها الأيديولوجية الأحادية الجانب). لماذا أصبحت هذه المسألة مهمةً؟ لأن «المؤرِّخ ـ عالِم الاجتماع» يريد القيام بتحقيب جديد لتاريخ هذه المجتمعات غير المدروسة جيداً وغير المفهومة جيداً حتى الآن (وذلك على عكس المجتمعات الأوروبية التي شبعت دراسة وتحليلاً دقيقاً لمختلف جوانب بنيتها). وينبغي على هذا التحقيب الزمني (أو الابستمولوجي) أن يأخذ بعين الاعتبار كلّ الحقائق التالية دفعة واحدة: أي المحيط الجغرافي ـ السياسي، والجغرافي ـ التاريخي، والجغرافي ـ الاقتصادي، ومختلف العوامل الفاعلة والموجودة داخل كل مجتمع (سواء أكان هذا المجتمع هو الجزائر أم مصر أم المغرب أم العراق... إلخ). ولكن بما أننا لا نزال نعيش في مرحلة «الانحطاط» الطويلة والملعونة والهيمنة الاستعمارية التي محتها معركة النضال المجيدة من أجل الاستقلال وإعادة ترميم الأمم، فإننا نُخدَع من جديد إما من قبل المعيار السياسي للتحقيب، وإما من قبل المعيار الأيديولوجي ـ التبجيلي. وكل ذلك من أجل التغطية على الرهانات الأساسية من خلال تحقيب مصطنع، ومن أجل التلاعب بهذه الرهانات أو تصفيتها كلياً.

في الواقع إننا لا نمتلك حتى الآن تاريخاً ثقافياً موثوقاً للنطاق اللغوي العربي، أو الفارسي، أو التركي، لا بالنسبة للفترة الطويلة المدعوة بعصر الانحطاط، ولا بالنسبة للفترة المدعوة بعصر النهضة، ولا بالنسبة للمرحلة الخاصة بفترة النضال من أجل الاستقلال. قد يبدو حكمي هذا قاسياً في نظر البعض. ولكي أخفّف منه سأقول بأني لا أنكر وجود بعض الأطروحات الجامعية الجادّة والمتخصّصة حول هذا الموضوع أو ذاك، وكذلك وجود بعض الكتب الجامعية الشاملة والمتحررة قليلاً أو كثيراً من المسلّمات الأيديولوجية المسبقة. وأقصد بذلك مسلّمات الحداثة البراغماتية أكثر مما هي نقدية، أو المسلّمات القوموية أو الإسلاموية الحامية والمسيَّسة جداً[1]. لماذا ذكرت الحداثة هنا؟ لأني أعتقد بأن الباحثين يستخدمون مفهوم الحداثة غالباً بشكل غير نقدي أو غير تاريخي. فهم لا يميّزون فيه بين مراحل الحداثة المتتالية والمسلّمات

---

(١) في ما يتعلق بالمراجع الخاصة بالموضوع والمكتوبة باللغات الأجنبية يُمكن للقارىء أن يطلع عليها من خلال العرضين النقديين اللذين قدمتهما للكتابين المهمين اللذين نشرهما المأسوف عليه ألبرت حوراني. انظر بهذا الصدد مجلة *Arabica*, 1993, 2, pp. 256-258. وأما في ما يخص المراجع المكتوبة باللغة العربية فيمكن للقارىء أن يطلع على دراستي المكتوبة مباشرة باللغة العربية: «التراث. محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته». بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ١٥٥ـ ١٦٥.

الضمنية التي هيمنت على كل مرحلة. فهناك أولاً حداثة القرن السادس عشر وتبحّرها الفيلولوجي اللغوي؛ وهناك ثانياً حداثة عصر التنوير وعقلانيته المتميزة؛ وهناك ثالثاً حداثة القرن التاسع عشر وعقلانيته المتطرفة في علميتها ووضعيتها وإيمانها المطلق بنظرية التطور؛ وهناك رابعاً وأخيراً مكتسبات الحداثة الحالية وعقلانيتها الأكثر انفتاحاً ومرونة وقلقاً وحركية وتواضعاً وتردداً وتفكيكية واختراقاً لكل أنواع الثقافات وليس الانغلاق داخل ثقافة واحدة مركزية هي الثقافة الأوروبية. وهذا العقل الجديد هو الذي كنت قد دعوته بالعقل الاستباقي أو بالعقل المستقبلي (انظر كتاب: **الإسلام بالأمس والغد**، الطبعة الأولى، ١٩٧٨)(*)، وقد تأثرت في ذلك بالباحثة الأنتربولوجية مرغريت ميد. وهو ما يدعونه الآن بعصر ما بعد الحداثة أو الحداثة الزائدة عن الحد. ينبغي أن نضيف إلى ذلك قائلين بأن الحداثة بالنسبة للإنكليز تعني التسلسل الزمني أو التطوّر من خلال تعاقب الزمن. وأما بالنسبة للفكر الفرنسي والألماني فإن الحداثة تعني أولاً وقبل كل شيء الموقف الفلسفي من الوجود، وهو ما عبَّر عنه الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**(**).

لا أعرف حتى الآن أي كتاب أو دراسة معمّقة عن كيفية انتقال الحداثة إلى العالم العربي أو الإسلامي. أقصد بذلك دراسة علمية دقيقة تبيّن لنا كيفية استقبال أو تلقي الحداثة في مختلف البيئات الاجتماعية والثقافية الموجودة في البلدان العربية والإسلامية. وكذلك الأمر فنحن بحاجة إلى دراسة تُبيِّن لنا كيف فهم الكتّاب والفنانون والباحثون وأساتذة الجامعات العرب الحداثة الأوروبية، وكيف تلقوها واستوعبوها. ينبغي أن نعرف ذلك منذ أن كانت السلطة العثمانية قد سيطرت على مقاليد العالم الإسلامي وأخذت تؤكّد نفسها عسكرياً في مواجهة أوروبا التي كانت قد انخرطت في معركة صنع الحداثة وبلورتها. كل ما نمتلكه في هذا المجال هو كتاب برنارد لويس: **كيف اكتشف الإسلام أوروبا؟**(***). ولكن هذا الكتاب يكتفي بسرد الوقائع كما هي بشكل متسلسل: أقصد وقائع اكتشاف البلدان الإسلامية للحداثة الأوروبية. وهذه هي الطريقة الاستشراقية الكلاسيكية المعروفة التي تكتفي بالوصف والسرد بشكل حيادي بارد. فالمؤلّف لا يقوم بأي تقييم نقدي لنمط الحداثة المصدَّرة إلى العالم الإسلامي،

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هو التالي: M. Arkoun et Louis Gardet, *L'islam, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel, 1978.

(**) الكتاب الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي في ترجمته الفرنسية: Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

(***) هذا الكتاب هو: B. Lewis: *Comment l'islam a découvert l'Europe*? Paris, La Découverte, 1984.

ولا يدرس أبداً البيئات الاجتماعية ـ الثقافية التي كانت تستعد لاستقبالها. ولا يبيّن لنا نمط المعرفة السائدة في هذه البيئات عندما اصطدمت بالحداثة الأوروبية لأول مرة. ولا يمكن أن نخلط بين هذه البيئات الاجتماعية ـ الثقافية وبين تلك التسمية الغامضة والعمومية المتمثّلة بالإسلام. مرة أخرى نحذّر من هذا الخطر الكبير في تعميم كلمة إسلام على كل شيء، وفي إطلاقها على كل شيء. فتحتها تختبىء حقائق اجتماعية وبيئات ثقافية شديدة التنوّع والاختلاف. وعلى فرض أننا أُضْطِرْنا هنا على استخدام كلمة إسلام، فإنه ينبغي أن نعرف أي نمط من الإسلام هو هذا. بمعنى: ينبغي أن نحدد عن طريق الدراسة التاريخية ما آل إليه النظام المعرفي للفكر الإسلامي طيلة الفترة العثمانية كلها. فليس الإسلام في المطلق هو الذي استقبل الحداثة الأوروبية، وإنما الإسلام العثماني. وهو إسلام ضيق، جامد، فقد نبضه الأول وحيويته الفكرية. ولكن الدراسات الأكاديمية النادرة التي خُصِّصت لدراسة الإسلام في العهد العثماني لم تهتم إلاّ بالمكانة الاجتماعية والسياسية لعلماء الدين وبالوظائف الإدارية والأيديولوجية التي كانوا يؤدونها في المجتمع. وأُهملت دراسة الانغلاق العقائدي الذي فرض على الساحة الثقافية من قِبَلِ رجال الدين بالذات، وذلك للحفاظ على مواقعهم الطبقية بصفتهم فئة مهنيّة محدّدة. فهم يقدّمون المشروعية للسلطة العثمانية، وتخلع عليهم هذه السلطة بدورها الامتيازات والهبات. وتذهب الحيوية الفكرية ضحية كل ذلك. ويُمكننا أن نضرب أمثلةً على الدور الذي لعبه رجال الدين هؤلاء أثناء مرحلة النهضة وأثناء مرحلة الاستقلال.

هكذا نجد أن مسألة التحقيب الزمني أو الابستمولوجي لتاريخ الفكر في العالم العربي (إنْ لم نقلْ في العالم الإسلامي ككل) تظل بدون حل حتى الآن. وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور نسمع الصحافة الغربية، وبخاصة الفرنسية، تتحدث عن عودة الجزائر إلى العصور الوسطى المظلمة والهمجية العنيفة. هذا في حين أن الجزائر كانت قد شهدت لفترة طويلة اختراق أشكال قوية من الحداثة لها. فكيف نفسّر الأمر؟ كيف نحقّب للجزائر؟ هل نقول بأنها تعيش حقبة العصور الوسطى المظلمة، أم حقبة الحداثة؟ وكيف تراجعت بعد أن تقدمت؟ وهكذا نجد أن حالة العلوم الاجتماعية ليست سهلة، فهي تجد نفسها أمام تحديات كبيرة إذ تواجه مثل هذه الأوضاع المعقدة والمتفجرة، ولا تعرف كيف تسلكها ضمن خيط زمني أو تحقيب ابستمولوجي واضح ومحدد. وبالتالي، فإن التحقيب الخاص بالمجتمعات العربية والإسلامية لم يُحدَّد بعد أو لم يتبلور بعد. فالعلوم الإنسانية أو الاجتماعية تجد نفسها عاجزة أمام ظواهر ضخمة

في مثل هذا الحجم. وتحاول أن تفهمها أو تصنّفها بمساعدة مقولات وأطر زمنية وأدوات مفهومية ليست مطابقة أو ملائمة تماماً لأوضاعها. بمعنى: ينبغي إجراء بعض التعديل على العلوم الاجتماعية الأوروبية ومناهجها الحديثة(*) لكي تستطيع أن تفهم خصوصية هذه المجتمعات التي تعيش الآن حالة انتقالية، قلقة، مترجرجة جداً. لن أقول هنا أكثر من ذلك عن المجتمع الجزائري، ولكنني سوف أعود إلى هذه الحالة الخاصة لاحقاً لكي أفتتح فضاء جديداً من المعقولية والفهم: أقصد لكي أفهم الحدث الإسلامي من خلال حالة محددة تماماً هي الحالة الجزائرية. فالحالة الجزائرية تمثّل مختبراً اجتماعياً ـ تاريخياً ناشطاً جداً منذ عام ١٩٥٠. وهي تستحق تحليلاً جديداً، ومن خلال نظام جديد للمعقولية والفهم والاستيعاب.

ما الهدف النهائي في آخر المطاف؟ إننا نهدف للتوصل إلى تحقيب زمني يشمل كل قطاعات المجتمع، وليس فقط القطاع الرسمي المدجّن أو «الشرعي» تاريخياً. فكُتُب التاريخ والأيديولوجيات الرسمية لم تهتمّ حتى الآن إلاّ بالقطاع المهيمن الذي يرتكز على العصبيات الأربع التي ذكرناها آنفاً: أي عصبية الدولة المركزية، والكتابة الرسمية، والثقافة الحضرية العالِمة، والأرثوذكسية الدينية(**). وأما القطاعات المهمَّشة أو المُهيمن عليها فلا تعني أحداً. ولكن هذه القطاعات أصبحت تمتد وتتسع سوسيولوجياً ولم يعد بالإمكان إهمالها. وقد أصبحت تضغط بثقل أكبر على مصير المجتمعات الإسلامية أو العربية. وبالتالي فلم يعد ممكناً طمسها وتجاهلها إلى الأبد. كنا قد ذكرنا كتاب ح. الطواتي الذي يتحدّث فيه عن المتعلّمين والأولياء الصالحين والسحرة المشعوذين الذين كانوا يملأون المغرب الكبير في القرن السابع عشر. في الواقع إن هؤلاء موجودون في جميع المجتمعات التي مسَّها الحدث الإسلامي أو تغلغل فيها. فهم عبارة عن الوكلاء الذين يتكفّلون بإعادة إنتاج نظام معرفي خليط أو مركّب، ثم يكرّرونه على مسامع الشعب البسيط وينشرونه ويطبقونه عملياً. وهذا النظام الخليط مركّب من عدة عناصر مختلفة: أي من الأفكار أو العقائد الإسلامية المنتزعة من سياقها الثقافي الطبيعي، ومن العقائد العتيقة الخاصة بالأديان المحليّة السابقة على

(*) في الواقع إنه ينبغي تعريب العلوم الإنسانية لكي تصبح قابلة للانطباق على التراث الإسلامي والمجتمعات العربية. فيما أنها نشأت في أوروبا ومن أجل دراسة التراث المسيحي الأوروبي والمجتمعات الأوروبية، فإنها بحاجة إلى بعض التعديل والتحوير لكي تنطبق علينا. هذا لا يعني بالطبع أن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليست ذات طموح كوني. ولكن هناك خصوصيات ثقافية وتنبغي مراعاتها أثناء عملية التطبيق.

(**) المقصود بالأرثوذكسية الدينية المذهب الإسلامي الرسمي المعتبر أنه هو وحده المستقيم والصحيح، وما عداه فمنحرف قليلاً أو كثيراً عن المذهب الصحيح. وكلمة «أرثوذكسية» تعني حرفياً الخط المستقيم.

الإسلام والتي لا تزال حية ومنتعشة في صفوف الشعب، ومن استراتيجيات السلطة السياسية والاقتصادية. ومثل هذا العمل يتمّ إما عن طريق التحالف مع السلطة المركزية، وإما عن طريق معارضتها والالتحاق بالأقاليم «العاصية» والنائية التي تطالب باستقلاليتها الذاتية أو بزيادة هذه الاستقلالية. وهو نفسه التضاد الكائن بين المناطق التابعة للمخزن (أي للسلطة المركزية) / والمناطق التابعة للسيبة (أي الخارجة قليلاً أو كثيراً عن نطاق السلطة المركزية). وهنا يكمن الصراع الجدلي بين القوة المركزية / والقوى المهمَّشة أو الهامشية. وهو صراع موجود بشكل ظاهري أو خفي في كل المجتمعات العربية والإسلامية. وينبغي أن نقارن بين هذا الصراع الجدلي الجاري حالياً وبين الصراع ذاته الذي حصل في زمن الخلافة لكي نعرف أوجه التشابه والفرق بين الماضي والحاضر. ولكي نقدِّر حجم القطيعة والحذف والنسيان والمتغيرات البنيوية التي حصلت على مدار هذا المسار التاريخي الطويل في كل مجتمع ينبغي أن ندرس هذا الصراع الجدلي الذي أشرنا إليه. وينبغي أن نفعل الشيء ذاته لكي نقيس حجم التفاوت التاريخي الكبير بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية. فقد زاد هذا التفاوت التاريخي إلى درجة أنه عزل المجتمعات الإسلامية وحشرها داخل دائرة وجود لا علاقة لها بالمجتمعات الأوروبية أو بالحداثة الأوروبية. إن مثل هذه البحوث التاريخية والسوسيولوجية قد أصبحت ضرورية، بل وملحّة جداً. وينبغي تطبيقها على كل المجتمعات الإسلامية (أو التي يهيمن عليها الدين الإسلامي). لماذا؟ لكي نعرف مدى مشروعية الحركات الأصولية المتطرفة السائدة حالياً، أو لكي نفهم سبب توسّعها الاجتماعي وانتشارها السريع. فهل هي استمرارية تواصلية لما كان سائداً في العصور السابقة، أم أنها مختلفة قليلاً أو كثيراً؟ فإذا كانت استمرارية حرفية للحركات الأصولية القديمة، فإن ذلك يجبرنا على تبنّي تحقيب زمني متسلسل ومتواصل على مستوى التصوّرات والأفكار على الأقل. وإذا كانت تعبّر عن انبعاث لشكل جديد من الأمل المهدوي أو التبشيري القديم، انبعاث مرتبط بالأيديولوجيات القومية للتحرير، فإن ذلك يتطلّب تحقيباً (أو تقطيعاً) آخر للزمن والمراحل الزمنية. وينبغي أن نعترف بأن هذه الأيديولوجيات القومية قد نُظِّر لها وطُبِّقت أولاً في الغرب ذاته[١].

(١) لا أريد لهذه الصياغة أن تكون هجومية أو جدالية. في الواقع إن الأمل الخلاصي لا يمكن فصله عن العنف الذي يتحقق بواسطته في التاريخ. وهذا العنف متضمَّن حتى في النصوص التأسيسية للأديان الكبرى، بل وخُلع عليه رداء التقديس والتعالي. وهذا ما سأبرهن عليه في الكتاب الذي ذكرته آنفاً والذي هو قيد التحضير: **العنف، التقديس، الحقيقة**. وأما في ما يخصّ مسألة التحقيب الزمني، فتنبغي الإشارة إلى أن العنف نفسه له تاريخ. أقصد أن له تاريخاً في بُعده النفسي وفي بُعده الأيديولوجي. فالعنف الذي نظّر له =

لا تزال كل هذه الاعتراضات والتساؤلات التي أثرناها سابقاً بدون جواب حتى الآن. وبالتالي فلا نستطيع أن نقترح تحقيباً زمنياً نهائياً لهذه المجتمعات التي يهيمن عليها الدين الإسلامي. ولكن هناك شيئاً واحداً مؤكداً على أي حال: هو أنه ينبغي أن نتخلى عن التحقيبات الزمنية الخادعة التي تفرضها علينا الكتب المدرسية، بل وحتى الكثير من الدراسات الأكاديمية والجامعية. فهي تسجننا داخل تحقيب أيديولوجي لتاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي. ونحن نعتقد أنه ينبغي تطبيق علم الاجتماع والأنتربولوجيا التاريخية على تاريخ الفكر الإسلامي لكي نتوصل إلى تحقيب آخر أكثر مصداقية وقرباً من حقائق التاريخ والتركيبة الفعلية لهذه المجتمعات. وكنت قد استخدمت، أنا شخصياً، مفهوم الابستميه (أو نظام الفكر العميق) كمعيار للتحقيب الزمني الخاص بتاريخ الفكر الإسلامي. وأعتقد أنه معيار جاد ومتين جداً لأنه يتيح لنا أن نفهم سبب التواصلية التاريخية الطويلة بين الإسلام المعياري[1] الأولي / وبين الخطاب الأصولي السائد حالياً مروراً بالخطاب الإصلاحي (أو السلفي) في القرن التاسع عشر[*]. هناك استمرارية ابستمولوجية بين أول تبلور لصيغة الإسلام في القرون الهجرية الأولى / وبين الصيغة التي يتخذها الخطاب الإسلاموي الأصولي السائد حالياً في أواخر القرن العشرين. وهي استمرارية طويلة جداً وتلفت الانتباه حقاً. وعندما أقول ذلك أقصد بأن التدجين الاجتماعي للفرد الإسلامي لا يزال مستمراً حتى اليوم كما كان عليه الحال قبل ألف وأربعمائة سنة! أقصد بأن أنماط الإدراك والتصوّر، وأنماط المحاجّة والتأويل ورؤية العالم لا تزال هي هي. بهذا المعنى يُمكننا التحدث عن «ابستميه» أصولي

= القرآن في سورة **التوبة**، يختلف كثيراً عن العنف الذي يتجلّى اليوم في كل أشكال الإرهاب الأصولي. ولكن هذه النقطة تحتاج إلى تحليلات أخرى مطولة ومدقّقة أكثر فأكثر.

(١) كان الباحث محمد بن خيرة قد بلور مؤخراً هذا المصطلح المهمّ، وذلك في أطروحته لدكتوراه الدولة. عنوان الأطروحة: **من أجل مقاربة أنتربولوجية للإسلام المعياري** (جامعة باريس الثالثة، ١٩٩٤). وأما في ما يخص مصطلح الفرد ـ الذات، فإننا ننصح القارىء باستشارة المرجع التالي: **الفرد في المغرب** (أعمال المؤتمر الدولي لقرطاج ١٩٩١)، تونس، ١٩٩٣.

(*) يشير أركون هنا إلى مصطلح الابستميه épistémé الذي كان ميشيل فوكو قد بلوره لتحقيب تاريخ الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة وحتى اليوم. وكنا قد ترجمنا هذا المصطلح بنظام الفكر العميق أو الأركيولوجي. وبيّن فوكو أنه قد هيمنت على الفكر الأوروبي ثلاثة أنظمة فكرية (أو ثلاثة ابستيمات) متعاقبة: هي نظام فكر العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، ثم نظام فكر العصر الكلاسيكي (بدءاً من ديكارت)، ثم نظام فكر الحداثة (بدءاً من كانط). انظر كتابه الشهير: **الكلمات والأشياء**. ويبدو أن أركون يكتشف نظاماً فكرياً واحداً سيطر على الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم: هو نظام الفكر الأصولي الذي ساد في الغرب أيضاً أثناء القرون الوسطى. وبالتالي فقطيعة الحداثة لم تحصل لدينا حتى الآن كما حصلت في الغرب.

مدهش في استمراريته وطول أمده وقدرته على الانبعاث والتجييش حتى في أواخر هذا القرن العشرين![*]...

مشاكل التخصُّصات الضيّقة:

نحن نعلم أن المجتمعات البشرية معقّدة ومتعدّدة الجوانب. فهناك الجانب الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الديني، أو اللغوي، أو السياسي... إلخ. ولا يمكن للباحث أن يدرس هذه الجوانب كلها دفعةً واحدة، وإنما هو مضطر للتخصّص في أحدها من أجل التعمّق والتوصّل إلى نتائج دقيقة من خلال البحث. من هنا تنتج الاختصاصات العلمية والأقسام الجامعية المتعددة: ككلّية علم الاقتصاد، وكلّية علم الاجتماع، وكلّية علم التاريخ، وكلّية علم النفس، وكلّية العلوم الدينية... إلخ. ولكن هذا التخصّص يتطرّف أحياناً ويزيد عن حده إلى درجة أنه يقسم الحقيقة الاجتماعية الكلّية إلى عدة أقسام معزولة عن بعضها البعض. وهكذا يفتّت الوحدة المتكاملة للواقع الاجتماعي بحجّة التخصّص، ويصعب عندئذ أن نطلق حكماً عاماً على المجتمع ككل، أو أن نربط بين مختلف جوانب المجتمع من خلال نظرة شمولية متكاملة. وهذه هي إحدى مساوىء الاختصاص الضيق والمتعزل. كان فرع التاريخ الاقتصادي والاجتماعي قد خاض معركة كبيرة لفرض نفسه داخل إطار علم التاريخ العام. وجرت هذه المعركة ضمن ظروف فكرية، بل وحتى أيديولوجية معروفة لمن يتتبعون حركة العلوم الإنسانية الحديثة في فرنسا. وقد استطاع هذا الاتجاه الجديد في علم التاريخ ليس فقط أن يحتلّ مكانته ويفرض نفسه، وإنما أن يُمارس هيمنة مقلقة على بقية الاختصاصات في علم التاريخ، وبخاصة التاريخ الوقائعي، أو تاريخ الأحداث السياسية[**]. وكان كلود كاهين يُعلن انتماءه الصريح إلى الاتجاه الماركسي، مثله في ذلك مثل مكسيم رودنسون. وكانت له الميزة الإيجابية في أن يجعل «الشرق الإسلامي» يستفيد من هذا التوجه الجديد والخصب في علم التاريخ: أي الاتجاه الاقتصادي والاجتماعي على الطريقة الماركسية. هذا في حين أن الكثيرين من المستشرقين الآخرين ظلوا متعلقين

(*) ولكن يمكن القول بأن هيمنة نظام الفكر الأصولي على مجتمعاتنا حتى اليوم ناتج عن عدم تعرّضه للنقد والتفكيك الداخلي كما حصل لنظام الفكر الأصولي المسيحي في الغرب. وبالتالي فإذا فُهم السبب بَطُلَ العجب!

(**) هذا هو الانقلاب الذي أحدثته مدرسة الحوليات الفرنسية Les Annales على كتابة التاريخ. فقد أخذت تعطي الأولوية لدراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة في فترة ما وتهمل تقريباً الأحداث السياسية أو الديبلوماسية التي يهتم بها عادةً التاريخ التقليدي.

بالمنهجية التقليدية في علم التاريخ(*). ولم يخشَ كلود كاهين، تماماً كمكسيم رودنسون، أن يعلن اعتناقه العلني للنظرية الماركسية التي تفسّر الواقع بطريقة معيّنة ومعروفة تماماً. ونعلم أن هذه النظرية قد هيمنت على الساحة الثقافية الفرنسية في ظل المناخ الأيديولوجي الحامي في الخمسينات والستينات. ولم يكن أحد يجرؤ آنذاك على معارضتها (أو قُلْ كانوا قليلين جداً). فالهيمنة الأيديولوجية للماركسية كانت طاغية. ولكن لا يُمكننا القول بأن كلود كاهين قد اتبع الماركسية جرياً وراء الموضة أو الصرعات الدارجة. فهو أكثر جدّية واحتراماً للبحث العلمي من ذلك. بل إن إظهار تبنّيه للماركسية كان متواضعاً وخجولاً. وظلّت مداخلاته النظرية (إنْ لم نقلْ الفلسفية - التنظيرية) حذرة، نادرة، وبشكل أخصّ غامضة في صياغتها التعبيرية. فهو لم يكن كبقية الماركسيين الآخرين الذين يطنطنون بماركسيتهم صباح مساء. والدليل على ذلك الصفحات الأولى من مداخلته التي ألقاها في مؤتمر بوردو المذكور آنفاً، أو ذلك النص القديم أيضاً وذو العنوان المعبِّر جداً: «الأهمية الاجتماعية المتغيّرة لبعض العقائد الدينية» (نص منشور في كتاب **بلورة الإسلام**(**)، ثم استعيد في كتاب **الشعوب الإسلامية**(***)).

إن نصوص كلود كاهين هذه ونصوص رودنسون الأكثر توسّعاً منها (وبخاصة كتابيه: **محمد، والإسلام والرأسمالية**(****)) تتخذ أهمية كبيرة حقاً. لماذا؟ لأنها تبين لنا مدى أهمية تطبيق منهجية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي على دراسة الإسلام، ثم محدودية هذه المنهجية بالذات. فعندما نتطرّف في تطبيقها يحصل نوعٌ من الانزلاق والخروج عن الخط الصحيح وإطلاق الأحكام الخاطئة(*****). وكل ذلك ينتج عن

(*) أي المنهجية التي تسرد الأحداث التاريخية وأخبار الملوك والسلالات المتعاقبة ولا تعبأ بدراسة الحياة الاجتماعية أو الأوضاع الاقتصادية السائدة في تلك الفترة. ففي رأيها، إن أخبار الملوك أهمّ بكثير من التوقف عند حياة الشعب، أو ارتفاع الأسعار، أو نقص المواد الغذائية... إلخ. ولكن المنظور الحديث لعلم التاريخ أخذ يركّز على هذه الأشياء الأخيرة التي كانت تُعتبر تافهة ولا تستحق الذكر من قبل المؤرّخ التقليدي.

(**) *L'élaboration de L'Islam*, Paris, P.U.F., 1961.

(***) *Les peuples musulmans*.

(****) كتابا رودنسون المشار إليهما هنا هما التاليان: M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1968; *Islam et capitalisme*, Paris, 1966، والكتاب الأخير مترجم إلى العربية ومنشور في بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٨.

(*****) ولكن هذا التطرّف في التطبيق لم يمارس فقط على العالم العربي أو الإسلامي، وإنما على العالم الأوروبي والغربي أيضاً. ففي وقت سيطرة الأيديولوجيا الماركسية كانوا يعتقدون أنها تمثّل المنهجية الوحيدة الصحيحة أو المفتاح الوحيد لتفسير كل ألغاز الكون. ثم انهارت الأيديولوجيا كقصر من كرتون كما هو معروف. هذا لا يعني بالطبع أن فكر ماركس ليس مهماً أو لا يسلّط إضاءة قوية على دراسة المجتمع، ولكنها إضاءة من جملة إضاءات أخرى وليست الإضاءة الوحيدة كما كانوا يزعمون.

تبنّي منهجية واحدة في الدراسة أو مفتاح واحد للفهم واعتبار أنه قادر على تفسير كل شيء. فهم يريدون أن ينظروا إلى المجتمعات الإسلامية كلها انطلاقاً من وجهة نظر واحدة أو من اختصاص علمي واحد. وهذه هي نزعة التخصّص الضيّقة التي أردت إدانتها فيما سبق. فتطبيق منهجية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي شيء مفيد ويلقي أضواء باهرة على واقع المجتمعات العربية والإسلامية، ولكنه لا يكفي. وعندما أقول هذا الكلام فإني لا أقصد فقط التطرّف في المنهجية الاقتصادية أو الاجتماعية، وإنما أقصد أيضاً التطرّف في الاختصاصات الأخرى والانغلاق داخل جدرانها. أضرب على ذلك مثلاً علماً منسجماً ظاهرياً كعلم الإسلاميات (أو الاستشراق سابقاً). وكنت قد تحدثت عن نواقص هذا العلم في دراسات سابقة. فهناك عدة اختصاصات داخل الاستشراق أو داخل علم الإسلاميات L'islamologie. وكل باحث ينغلق على نفسه داخل اختصاص واحد وينسى ما عداه، أي كل الاختصاصات المجاورة له. وهذا ما يفصله ليس فقط عن الحقيقة الاجتماعية الكلّية للمجتمعات «الإسلامية»، وإنما أيضاً عن الرؤية التوحيدية للفكر والتي كانت سائدة في العصور الوسطى (أي في العصور التي ينتمي إليها الفكر الإسلامي ذاته). ففي تلك العصور لم يكونوا يميّزون بين مختلف جوانب الحياة كما نفعل نحن الآن. أضرب على ذلك المثل التالي: تجد مستشرقاً ما يختصّ بعلم اللاهوت (أو علم الكلام الإسلامي) ويدرسه دراسة دقيقة استقصائية وينسى ما عداه أو يهمله إهمالاً تاماً! فهو ينسى الاختصاصات المجاورة لهذا العلم: كعلم التأريخ، والفلسفة المتفرعة هي أيضاً إلى عدة اختصاصات، وعلم أصول الفقه، وفروع علم الألسنيات، وليس فقط علم النحو الذي فرضت نصوص ابن حزم الكبرى وكذلك نصوص السيرافي مقاربات معه. وبالتالي فكيف يُمكن أن ندرس علم الكلام ونفصله عن كل هذه العلوم المجاورة له والمتداخلة معه أثناء العصور الوسطى؟ هنا تبدو مضارّ نزعة الاختصاص الضيقة ومساوئها التي لم تعد تُحتمل (نقول ذلك خصوصاً وأنه لم تكن هناك أي حدود فاصلة بين هذه العلوم بالنسبة لفكر العصور الوسطى. فالمعرفة كانت واحدة أو موحّدة). وبالتالي فلا يمكن أن نفهم نظام الفكر الإسلامي في العصور الوسطى إلاّ إذا درسناه من خلال كافة هذه الاختصاصات مجتمعةً: أي كيف يتجلّى في علم الكلام، وفي علم النحو، وفي أصول الفقه، وفي الفلسفة، وفي كتب التاريخ... إلخ. فنظام الفكر العام (أو الابستميه) يخترق كافة هذه العلوم المختلفة الظاهرية والموحدة عمقياً أو أركيولوجياً(*).

(*) هذا ما فعله ميشيل فوكو بالنسبة لتاريخ الفكر الأوروبي. فقد درس تجلياته كلها لكي يستنتج (الابستميه) أو =

لقد أثبت علماء الألسنيات من أمثال ب. لارشير مؤخراً أن دراسة أصول الفقه تبدو مهمة جداً من أجل فهم الروابط الكائنة بين اللغة والفكر. هذا في حين أنه يبدو ظاهرياً عدم وجود أي علاقة بين علم أصول الفقه من جهة، وبين اللغة والفكر من جهة أخرى. ولكن كل شيء كان مترابطاً أثناء العصور الوسطى. كانت هناك رؤية عامة للعالم تربط بين كل هذه الأشياء. وهذه الرؤية هي ما دعوناه بالنظام العام للفكر في مرحلة ما أو «الابستميه» بحسب مصطلح ميشيل فوكو. أما مؤرِّخو الفلسفة من كبار المستشرقين[1] فيظلّون مهووسين بالبحث عن الأصول والتأثيرات: أي عن الأصول اليونانية للنصوص الفلسفية العربية ومدى تأثيرها المباشر أو غير المباشر عليها. وهكذا يهملون دراسة هذه النصوص بحدّ ذاتها وداخل بيئتها المجتمعية وسياقها التاريخي. وبالتالي فهم يغلّبون المنهجية الشاقولية أو العمودية في البحث على المنهجية الأفقية. أو قُلْ إنهم يغلّبون الماضي على الحاضر، أو المنهجية التاريخية على المنهجية البنيوية. هذا في حين أنه ينبغي الاهتمام بكلتا المنهجيتين لأنهما متكاملتان. وبالتالي فإن دراسة الفلسفة العربية ـ الإسلامية ينبغي أن تتم من خلال الكشف عن العلاقة الكائنة بين الفكر واللغة والمجتمع في القرن الرابع الهجري مثلاً أو الثالث أو الخامس لأن نصوص هذه الفلسفة كُتبت آنذاك ولم تكتب في عهد أفلاطون أو أرسطو[*]! وهناك

= نظام الفكر الخاص بكل حقبة أساسية من أحقاب تاريخ هذا الفكر. هكذا درس مثلاً علم اللغة، وعلم البيولوجيا، وعلم الاقتصاد، لكي يبلور نظام الفكر الذي ساد العصر الكلاسيكي، أو عصر الحداثة. وقد يتساءل سائل: ما العلاقة بين علم اللغة وعلم البيولوجيا وعلم الاقتصاد؟ والجواب أنها علاقة سرية تحتية تخترق كل العلوم في فترة ما وتربط في ما بينها بشكل غير مرئي؛ إنها علاقة أركيولوجية كما يحب أن يقول فوكو.

(١) لا أعني بذلك أن هذا التوجّه منعدم تماماً. إذ حتى المستشرق ر. فالزر المشهور بتبحُّره الفيلولوجي (أو الاستشراقي الكلاسيكي) يحاول الكشف عن العلاقات الكائنة بين الفلسفة والمجتمع. ولكنه لا يذهب بعيداً في هذا الاتجاه. وإنما يظل ـ كمعظم المستشرقين التقليديين ـ سجين المنهجية الفيلولوجية المعروفة. وأما روجيه أرنالديز فيقدّم نفسه كمؤرّخ لتاريخ الأفكار. ولكنه يدرس الأفكار بشكل تجريدي ويعتبرها مستقلة عن الحياة الاجتماعية والمنعطفات التاريخية. لكأن الأفكار تعيش لوحدها بشكل تجريدي، أو لكأنها معلّقة في الهواء ولا علاقة لها بالمشروطية الاجتماعية والتاريخية للبشر. وقد أراد بذلك معارضة الماركسيين بصفته فيلسوفاً متديّناً أو كاثوليكياً. فبما أنهم يركّزون كثيراً على العوامل الاجتماعية والاقتصادية، فإنه يحاول أن يحذفها أو لا يعبأ بها على الإطلاق... وهذا ردّ فعل أكثر مما هو فعل. وهكذا نرى كيف أن الخيارات ذات الجوهر الأيديولوجي يمكن أن تضرّ البحث العلمي بشكل خطير. لا ريب في أن الصراع الأيديولوجي له بعض الفوائد من حيث إنه يجبر المتصارعين على كشف مواقعهم في المحاجّة والتحليل المنهجي، بل وتجذير هذه المواقع، أي جعلها أكثر راديكالية. ولكنه إذا ما تحوّل إلى عناد وتشبُّث بالمواقع فإنه يصبح مجرد تسجيل مواقف انفعالية أو ذاتية ليس إلاّ.

(*) هنا يقوم أركون برد فعل ضد المنهجية الاستشراقية الفيلولوجية المهووسة بالبحث عن الأصول أو التأثيرات: =

علاقة مؤكّدة بين الفكر والمجتمع في كل العصور، وبالتالي فتنبغي دراسة الفكر في عصره ومن خلال شبكة العلاقات التي يتعاطاها مع مجتمعه، وليس فقط من خلال تأثيرات الفكر في العصور القديمة عليه (وهذا هو الفرق بين المنهجية الأفقية / والمنهجية الشاقولية لدراسة الفكر). فالمجتمع ينبغي أن يكون نقطة الالتقاء الإجبارية لجميع المؤرِّخين الجادّين أياً تكن درجة الاستقلالية الذاتية التي يتمتع بها كل علم على حدة. بمعنى أن مؤرِّخ علم الكلام، أو مؤرِّخ النحو العربي، أو مؤرِّخ الفقه وعلم أصول الدين، أو مؤرِّخ الفلسفة، أو مؤرِّخ العقائد الإسلامية والفرق أو الملل والنحل، ينبغي أن ينطلق أولاً من حالة المجتمع ودراسة المجتمع. فهذه الاختصاصات كلها ظهرت في المجتمع وتشترك في نقطة أساسية: العصر والمجتمع، ولكنها تبدو ظاهرياً مختلفة جداً. وبالتالي، فالبحث عن الوحدة العميقة التي تربط بينها ينبغي أن يمرّ من خلال المجتمع ودرجة تطوره وأوضاعه العامة وظروفه الاقتصادية والسياسية وتقلّباته. . . إلخ.

ولكن الربط بين التاريخ الاقتصادي من جهة، والتاريخ الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي من جهة أخرى، ليس عملية سهلة ولا مباشرة ولا واضحة للعين المجردة. وإنما هي علاقات خفية وروابط غير مباشرة ينبغي الحفر عليها وكشفها. والعكس صحيح. فلكي نفسّر سبب نجاح الفلسفة لفترة قصيرة في المناخ العربي ـ الإسلامي، ثم سقوطها وتصفيتها تماماً فيما بعد، ينبغي أن ننظر إلى حالة المجتمع وأوضاعه الاقتصادية ونوعية الانقلابات التي طرأت عليه(*). فالفلسفة لا يمكن أن تزدهر إلا ضمن أُطر اجتماعية معيّنة تسمح بذلك أو تحبّذ ذلك. فإذا ما ضاقت هذه الأطر وتدهورت الحالة الاقتصادية ضاق الفكر العقلاني أو تدهور نتيجة لذلك. ولكن العلاقة ليست مباشرة ولا انعكاسية كعلاقة السبب بالنتيجة كما توهَّم الماركسيون لفترة طويلة

= أي تأثير فلاسفة الإغريق على الفلاسفة العرب المسلمين. فلا همّ للباحث المستشرق إلاّ في رصد هذه التأثيرات في نصوصنا. لكأننا لم نفعل شيئاً إلاّ التقليد الأعمى! صحيح أن فلاسفة العرب متأثرون بأفلاطون وأرسطو. من يستطيع أن ينكر ذلك؟ ولكن الصحيح أيضاً هو أنهم أنتجوا نصوصاً إبداعية لها قيمة بحد ذاتها وليست فقط تقليداً أو اجتراراً لما سبق.

(*) كان تاريخ الأفكار المثالي أو التقليدي يعتقد بأن الأفكار تعيش في السماء أو فوق السحاب وأنها لا تتأثر بالأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة، وإنما تؤثّر فيها فقط. هذه النظرة المثالية للعلاقة بين الفكر والواقع هيمنت على قطاعات واسعة من المستشرقين التقليديين الذين يرفضون الاعتراف بأهمية العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. انظر نقد أرنالديز لمؤلفات أركون في: مجلة الأبحاث في علم الدين Roger Arnaldez, *In*: *Recherches de science religieuse*. T. 77/3 (1989), pp. 431-439.

(انظر كلامهم الفجّ عن العلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية). ولكن ينبغي أن نستثني هنا كلود كاهين وأن نثني على الأمانة الفكرية التي كان يتحلّى بها. فعلى الرغم من أنه كان ماركسياً، بل وشيوعياً، إلاّ أنه لم يطبّق نظرية الانعكاس هذه ولم يتبنَّها. بمعنى أنه كان يعرف كيف يقيم مسافة معقولة بين ميوله الأيديولوجية وبين عمله كباحث علمي يحترم الحقيقة. والدليل على ذلك أنه يختتم نصّه عن العقائد الدينية في الإسلام بالكلمات التالية أو بالاعتراف التالي:

«لا أخفي عليكم أني أشعر شعوراً حاداً بنقص المداخلة التي ألقيتها للتوّ أمامكم، وبعدم دقتها، وبأخطائها، وحتى أحياناً بمجّانيتها. ولكنّي كمؤرِّخ أحببت بكل بساطة أن أحفر في اتجاه ما أو أن أدل على خطٍ ما آمل أن تنمو باتجاهه الدراسات المتركزة على التاريخ العقائدي للإسلام. أقصد: آمل أن تسلك هذا الطريق بشكل أكثر تصميماً وعزماً مما حصل حتى الآن. وهذا يتطلّب بالطبع وقبل كل شيء الاطلاع على مضمون هذه العقائد». (كتاب **الشعوب الإسلامية**، ص ٢٠٧).

لقد أعاد المؤلِّف نشر نصه هذا في كتاب **الشعوب الإسلامية** بعد خمسة عشر عاماً من كتابته دون إجراء أي تعديل عليه، أو حتى دون أي شرح أو تعليق. وهذا شيء مستغرب فعلاً. سوف أبيّن فيما بعد، عندما أدرس معجم المفردات والمصطلحات التي أستخدمها كلود كاهين، مدى خطورة التحدّث عن هذا الموضوع دون الارتكاز على نظرية فكرية متماسكة. وعلى الرغم من نواقص نص كاهين هذا وضعف مرتكزاته النظرية، فإني أعترف بأني حاولت اتباعه عندما كتبت أطروحتي عن الفلسفة في المجتمع البويهي. وذلك لأنه كان الأستاذ المعلِّم بالنسبة لنا آنذاك. (انظر: **الاتجاه الإنساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري، مسكويه فيلسوفاً ومؤرِّخاً(*)**).

كنت قد ذكرت سابقاً بأن هناك صعوبة منهجية لم يتم تجاوزها حتى الآن، على الأقل بالنسبة للمجتمعات التي تهمّنا هنا (أي المجتمعات العربية والإسلامية). وتكمن هذه الصعوبة في ضرورة الأخذ بعين الاعتبار كل العمليات التالية أثناء كتابة تاريخ هذه المجتمعات. وينطبق ذلك على جميع الاختصاصات المتركّزة على دراسة المجتمعات العربية والإسلامية. هذه العمليات أو المجريات هي التالية:

١ـ ينبغي أن نكتشف أماكن العبور أو الانتقال من اختصاص إلى آخر في التاريخ

(*) M. Arkoun: *L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, Paris, J. Vrin, 2e éd., 1982.

المعاش نفسه. وهذا التاريخ المعاش والحي مؤسَّس من قبل الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم (أي هنا المسلمين)، ولكنه مطموس أو مخفَّضة أهميته أو مهمل بكل بساطة من قِبَلِ الدارس المحلِّل لهذه المجتمعات (سواء أكان هذا الدارس مستشرقاً أم لا). لماذا؟ لأن هذا الباحث مهتمّ أولاً وقبل كل شيء بتجميع المعلومات عن مجال معرفي مغلق على نفسه، أي عن اختصاص ضيق واحد فقط. ولا ينظر إلى ما عداه ولا يهتمّ بالاختصاصات المجاورة التي تتحدّث عن الموضوع نفسه ولكن من زوايا مختلفة. هنا تكمن مساوىء الاختصاص الضيق والانغلاق على الذات. وينبغي أن نكرر عملية الكشف هذه بالنسبة لكلِ المنعطفات التاريخية التي تمرّ بها كل فئة اجتماعية مدروسة (وذلك لأن المجتمع مؤلَّف من عدة فئات، وينبغي أن ندرس كل فئة على حدة لكي تكون النتائج دقيقة). لماذا ينبغي أن ندرس نقاط العبور في مراحل المنعطفات التاريخية الكبرى؟ لأن النقاط القديمة قد تختفي أثناء المنعطف التاريخي لكي تحلّ محلها نقاط عبور (أو جسور) جديدة. فالمنعطفات التاريخية ترافقها دائماً متغيرّات على أصعدة كثيرة.

لكيلا يبقى كلامي نظرياً تجريدياً سوف أضرب مثلاً على ذلك ظاهرة التديُّن الشعبي المدعوة خطأً بالصوفية، ثم ظاهرة الطرق أو الزوايا، وكلتا الظاهرتين انتشرتا في المغرب الكبير بدءاً من القرن الثالث عشر. فعندما يتحدث الباحثون عن الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتوسّعهما وانتشارهما، فإنهم يفعلون ذلك دائماً بطريقة غير متماسكة، بطريقة مشتتة وعلى سبيل الحدس والتخمين. وبالعكس فإذا ما تجاوز هذا التوسّع عتبة معيّنة، فإن الظاهرة الطرقية تولّد آثاراً مهمة على الفعالية الفكرية والإنتاج الثقافي والتطوّر الاقتصادي. ولكننا لا نستطيع حتى الآن تحديد حجم هذه الآثار ومدى أهميتها لأن ذلك يتطلّب دراسات تحليلية معمّقة. ويمكن أن نتساءل ما إذا لم تكن هناك علاقة بين الحركات الأصولية الحالية وبين هذه الطرق والزوايا الصوفية في الماضي. سوف أطرح المسألة بعبارات أخرى: لو قام أحد الباحثين بتحليل اجتماعي معمّق للحركات الشعبوية الصاعدة حالياً بقوة في كافة المجتمعات العربية والإسلامية منذ ثلاثين سنة لربما اكتشف استمرارية تواصلية مدهشة بين الزوايا والطرق الصوفية القديمة من جهة وبين هذه الحركات بالذات من جهة أخرى. وتتجلّى هذه الاستمرارية التواصلية في مضمون المُتخيَّل الاجتماعي ووظائفه، هذا المُتخيَّل المجبول كالاسمنت المسلّح من قِبَلِ تصوّرات دينية مركّبة أو خليطة (أي قادمة من مصادر مختلفة إسلامية وسابقة على الإسلام). ونعلم مدى القدرة الجبارة التي يتمتع بها هذا

المتخيَّل الأصولي على التعبئة والتجييش (تعبئة الجماهير).

٢ـ ينبغي على الباحث أن يدرس تلك التداخلات أو التفاعلات المستمرة بين دوائر الوجود المختلفة. ونعلم أن هذه الدوائر تميل للاستقلالية الذاتية أو للانغلاق على نفسها. بل وتميل أحياناً للهيمنة على غيرها داخل كل فضاء اجتماعي - سياسي محدّد (أي داخل كل مجتمع). ونقصد بالدوائر هنا: الدائرة الاقتصادية، والدائرة السياسية، والدائرة الاجتماعية، والدائرة الدينية... إلخ. ومجمل هذه الدوائر تشكّل البنية العامة للمجتمع ككل. فما هي الدائرة الأهمّ؟ هنا ندخل في السلم الهرمي للمراتبيات أو للأولويات. وهنا نلتقي أيضاً بتلك المناقشات الحادّة التي جرت في أوساط الباحثين قبل عدة سنوات حول العامل الحاسم في التاريخ. فالماركسيون يجيبون فوراً: العامل الاقتصادي هو الأهمّ وهو الذي يحسم حركة التاريخ. والمثاليون يقولون بأن العامل الروحي (أو الديني) هو الأهمّ، وهو الذي يوجّه المصير العام لحركة المجتمع والتاريخ. وآخرون يقولون بأن العامل السياسي هو الذي يحسم... إلخ. الماركسيون يعتبرون بقية العوامل بمثابة بنية فوقية أو قشرة سطحية تفرزها البنية التحتية (أي العامل الاقتصادي والمادي). وقد حاول الباحث موريس غودلييه أن يغني المناقشة أو يدقّقها أكثر فأكثر عندما أدخل التمييز التالي، أقصد: التمييز بين العامل الفكري / والعامل الأيديولوجي، وكلاهما مشتقٌّ من الجذر اللغوي ذاته في اللغة الفرنسية(*) idéel/ idéologique.

وعندما نراقب حجم هذه المناقشة الفكرية ومدى غناها وتشعبّها ندرك سبب فقر الدراسات الاستشراقية ومدى محدوديتها، ومنها دراسات كلود كاهين. فالباحثون في المجال الفرنسي المحض (أي الذين يدرسون المجتمع الفرنسي أو التراث الأوروبي) يمتلكون أحدث أنواع المناهج والمصطلحات والأدوات العلمية. هذا في حين أن زملاءهم المستشرقين الذين يُمارسون البحث في كلّيات مجاورة لهم ولكن يدرسون تراثاً آخر ومجتمعات أخرى لا يمتلكون مثل هذه الأدوات الفعّالة في البحث العلمي. وهنا يتجلّى بشكل صارخ مدى تخلّف الدراسات الاستشراقية بالقياس إلى الدراسات

(*) كان الباحث الفرنسي موريس غودلييه قد نشر كتاباً بعنوان: **الفكري والمادي. الفكر، الاقتصاد، المجتمع.** بالفرنسية: Maurice Godelier: *L'idéel et le matériel. pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.

ويعدّل الباحث الماركسي هنا من تلك الأطروحة الماركسية الشهيرة التي تعتبر البنى الفوقية (ومنها الفكر) مجرد انعكاس للبنى التحتية (أي المادة). ففي رأيه أن الفكر ليس انعكاساً وإنما تأسيس لشيء صلب لا يقلّ أهميةً عن صلابة المادة التي نلمسها بأيدينا. فالفكر هو الذي يولّد التصوّرات الذهنية التي توجّه سلوكنا في هذا الاتجاه أو ذاك. بمعنى آخر فإن للفكر أثراً مادياً وليس فقط خيالياً.

الفرنسية أو الأوروبية. فكلود كاهين مضطر لأن يتحدّث عن كل جوانب المجتمعات الإسلامية وليس فقط عن جانب واحد: هو الجانب الاقتصادي والاجتماعي. إنه مضطر لأن يناضل على كافة الجبهات دفعة واحدة. لماذا؟ لأن عدد الباحثين المستشرقين الأكفياء قليل جداً بالقياس إلى المهام المطروحة والعاجلة. ولأن المجتمعات الإسلامية من عربية أو غير عربية لا تزال غير مكتشفة وغير مدروسة من قِبَلِ البحث العلمي الجاد. وذلك على عكس المجتمعات الأوروبية التي تراكمت عنها المعلومات والدراسات العلمية منذ عشرات السنين. وبالتالي فالمستشرق مطالبٌ بأن يدرس كل شيء دفعةً واحدة، أو أن يعطي رأيه في جميع المسائل والقضايا التي تخصّ مجتمعات لا تزال غير مدروسة أو غير مستكشفة علمياً أو غير مضاءة داخلياً. وبالتالي فيبدو على دراساته طابع الاستعجال أو عدم الدقة والأحكام العمومية الفضفاضة. نقول ذلك ونحن نتحدث عن باحث علمي صارم من نوعية كلود كاهين. فما بالك بالآخرين؟

سوف أضرب مثلاً آخر على مستشرق كبير أيضاً ومحترم هو مونتغمري واط. ولكن نقطة انطلاقته الأساسية هي المجال الديني أو العامل الديني، على عكس كلود كاهين الذي ينطلق من التركيز على العامل الاقتصادي في دراسته للمجتمعات العربية. ولكن السيد واط لم يكتف بدراسة العامل الديني في الإسلام، وإنما توسّع من خلاله لكي يدرس العامل الاجتماعي والسياسي(*). أو قُلْ إنه أراد أن يدرس العلاقات المتبادلة والتفاعلية بين العامل الديني من جهة / والعامل الاجتماعي أو السياسي من جهة أخرى. وبلور من خلال ذلك مصطلحات أساسية من نوع التثقيف المثالي للأفراد المسلمين ودمجهم في المجتمع (أو صهرهم في المجتمع عن طريق هذا التثقيف الإسلامي المثالي أو النموذجي). وأحب أن أقول هنا بأن التحفظات والاعتراضات التي عبَّر عنها مكسيم رودنسون تجاه مثل هذه المحاولة (أي محاولة واط) تبدو مفيدة، ولكنها ليست كافية. أقصد أنها ليست كافية لتحليل أو لإضاءة تلك المسألة المتعلّقة

(*) يُعتبر مونتغمري واط Montgomery Watt أحد أهمّ المستشرقين الإنكليز المعاصرين. وقد اشتهر بكتابيه عن النبي: محمد في مكة، ومحمد في المدينة، هذا بالإضافة إلى دراسات وأبحاث أخرى لا تقلّ أهمية. وتكمن ميزته، قياساً إلى الماركسيين، في أنه لا يهمل العامل الروحي ولا يعتبره بنية فوقية أو سطحية ولا يختزله إلى مجرد انعكاس للبنى المادية كما يفعل الماركسيون. وإنما يعطيه كل استقلاليته وأهميته دون أن يهمل العلاقات التي يتعاطاها مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية. وهكذا تبدو دراساته أكثر توازناً أو تكاملاً من دراسات الماركسيين الأرثوذكسيين.

باختزال العامل الروحي (أو الديني بالمعنى العالي والتنزيهي للكلمة) إلى مجرد أيديولوجيا سياسية متحزِّبة[1]. ونعلم أن الحركات المتطرّفة الحالية قد حوّلت الدين الإسلامي إلى مجرد أيديولوجيا سياسية أو صراعية من أجل السلطة. وبالتالي فقد اختفى البُعد الروحي لصالح البُعد السياسي فقط.

إذا كنت قد توقفتُ عند مسألة الاختصاصات الضيقة والجدران العازلة بينها على الرغم من أنها تدرس الموضوع عينه (أي موضوع الإسلام أو المجتمعات المدعوة إسلامية)، فإن ذلك لم يكن فقط من أجل إدانة هذه النزعة الانعزالية فحسب، وإنما من أجل شيء آخر أيضاً. وهو شيء أكثر أهمية بكثير. إنه يخصّ تلك المسألة الملحّة والحارقة التي طالما طمسها الباحثون المستشرقون أو تحاشوها أو شوّهوها. يمكن طرح هذه المسألة على النحو التالي: كيف يمكن أن نفسّر انبثاق الإسلام من جديد كنموذج أعلى للعمل التاريخي في عصرنا الحاضر، نموذج تتبعه الملايين وتعتقد بصلاحيته المطلقة حتى في أواخر هذا القرن العشرين؟ بل إن الجماهير الشعبية تُطالب بهذا «الإسلام» بكل حماسة وعنف؛ إنها تُطالب به اليوم أكثر من أي وقت مضى، وفي مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية، وعلى قاعدة التصوّر الأسطوري لا التاريخي للقرآن والحديث النبوي[*]. لا يُمكننا أن نجيب عن هذا السؤال إلاّ إذا أجرينا دراسة

---

(١) بما أن المناقشات الدائرة حول الظاهرة الدينية لا تزال حامية، فإنه من المبكر والسابق لأوانه أن نتفحّص هنا أطروحات مكسيم رودنسون المتعلّقة بمفهوم الأيديولوجيا. كان رودنسون قد نشر مؤخراً كتابين يضمّان مجموعة مقالاته الأخيرة. عنوان الكتاب الأول: **الإسلام: السياسة والعقيدة**، *L'islam, politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993؛ وعنوان الكتاب الثاني: **من فيثاغورس إلى لينين. مقالات حول الحركيات الأيديولوجية** (أو الأيديولوجيات الحركية) *De pythagore à Lenine. Des activismes idéologiques*, Paris, Fayard, 1993. ولكنه لا يتقدم كثيراً في بلورة مفهوم «العقيدة» أو «الاعتقاد» بحسب رأينا. ونعلم أن إيضاح هذا المفهوم يشكّل ضرورة لا بد منها من أجل التمييز بين الفكر / والأيديولوجيا (باعتبار أن الفكر ذو مدلول إيجابي، والأيديولوجيا ذات مدلول سلبي). إني أتفق معه عندما يقول: «إني أرفض أن أعتبر الإسلام كمصطلح كلّياني شمولي يحتوي على كل شيء ويفسّر كل شيء. أرفض أن أعتبره نظاماً من الأفكار والممارسات التي يعتقد بأنها تشكل النواة التي تتحكّم بتصرفات جميع المسلمين، الخاصّة منها كما العامّة». (صفحة الغلاف). ولكن هذه العبارة تتناقض مع عبارات أخرى من هذا النوع: «لا أستطيع بالطبع أن أقوم هنا بتحليل لبنية المجتمع الإسلامي من خلال الفئات التي تشكّله أو تدخل في تشكيلته»، أو العبارة التالية: «قُلنا سابقاً بأن الإسلام يجهل مفهوم الطبقة أو التفاوت الطبقي، بل وإن اللغات الإسلامية لا تمتلك كلمات محدّدة للتعبير عن هذا المفهوم». (المرجع السابق، ص ١٨٦، ١٨٧). هكذا نجد أن رودنسون يعود إلى اللغة التقليدية للاستشراق فيعتبر الإسلام وكأنه مسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين. ويعود بالتالي للتحدث عن المجتمعات الإسلامية أو المسلمة كما يفعل أي مستشرق آخر.

(*) بمعنى أن الجماهير الإسلامية المعاصرة تمتلك في أذهانها تصوّراً خيالياً أو تقديسياً أو أسطورياً عن القرآن =

مقارنة مع ما يدعونه عادة بالاستثناء المسيحي[(١)]. فالمقارنة هي التي تضيء الحالتين كلتيهما. وبالمقارنة تتبيَّن الأشياء. وهنا نكتشف نواقص التاريخ العام للأديان، هذا التاريخ الذي يكتفي بالسرد الوصفي المتسلسل لوقائع التجلّيات اليهودية، والبوذية، والمسيحية، والإسلامية... للعامل الديني. ويدرسون كل دين على حدة ضمن خصوصيته المتفردة التي تعزله عن بقية الأديان الأخرى عزلاً تاماً، هذا في حين أنه لأكثر إضاءةً بكثير أن نقارن بين مختلف هذه التجلّيات. فوراء الاختلافات الظاهرية أو السطحية للأديان هناك وحدة عميقة تتمثّل في الحاجة الدينية أو العامل الديني ذاته. فهذا العامل يخترق كلّ المجتمعات البشرية، وإنْ كان يتخذ تجلّيات مختلفة بحسب كلّ مجتمع. فالعامل الديني ينبغي أن يُدرس كإطار تنبثق فيه الذات البشرية وتترعرع وكعامل تاريخي لا يخلو منه أي مجتمع[(*)]. ولكن عندما تطرح عليهم هذا الاعتراض يقولون لك بأن هذه المهمة ملقاة على عاتق عالِم الاجتماع أو عالِم النفس أو عالِم الأنتربولوجيا، وليس على المؤرِّخ. ولكن المشكلة هي أن هؤلاء الاختصاصيين المذكورين يهملون هم أيضاً بدورهم المنظور التاريخي. وهكذا يلقي كل واحد المسؤولية على الآخر. وهذه المناقشة معروفة جداً وشائعة في مختلف أوساط المثقفين الغربيين. وبالتالي فلا داعي لتكرارها هنا. ولكنها تظل محصورة داخل المؤلّفات النظرية والمنهجية ذات الطابع الأكاديمي كما يشهد على ذلك هذا المجلد الضخم الذي صدر مؤخراً تحت إشراف جان ديليمو. وهو باحث مختصّ بتاريخ المسيحية ويتميّز

= والحديث وليس تصوّراً تاريخياً. والتصوّر الأسطوري هو الأكثر قدرة على التعبئة والتجييش. ولن يحل التصوّر التاريخي محل التصوّر الأسطوري إلا بعد مرور زمن طويل في العالمين العربي والإسلامي.

(١) إذ أقول هذا الكلام فإني أفكّر خصوصاً بأطروحات المفكّر الفرنسي مارسيل غوشيه في كتابه **خيبة العالم**، أو بأطروحات رينيه جيرار في كُتُبه الأساسية. ونلاحظ بشكل عام أن الأحداث السياسية الجارية تدفع بالباحثين العربيين إلى إقامة مقارنات سريعة وغير مقبولة من الناحية العلمية. أقصد المقارنة بين الإسلام الذي يهيمن على كل مناحي حياة المؤمن / والمسيحية التي يُعتقد بأنها فصلت منذ البداية بين الحياة الدينية / والحياة السياسية. كل الباحثين والمستشرقين الغربيين مقتنعون بذلك. ولا يمكن أن تنزع من رؤوسهم هذه الفكرة. ولكن إذا ما نظرنا إلى الواقع التاريخي المحسوس وجدنا أن المسيحية، كالإسلام، كانت ديناً وسياسة أيضاً حتى مطلع العصور الحديثة. وكانت تسيطر على حياة المؤمنين المسيحيين من المهد إلى اللحد، أو من العمادة إلى القبر.

(*) لا يوجد أي مجتمع بشري إلاّ وفيه دين أياً تكن طبيعة هذا الدين ونوعيته. وكل مجتمع يعتقد أن دينه هو وحده الصحيح، وما عداه خطأ وانحراف. وإذن فالحاجة إلى التديُّن هي ظاهرة أنتربولوجية (أي إنسانية لا يخلو منها أي مجتمع بشري). وحتى المجتمعات الأوروبية المُعَلْمَنة فيها دين، وإنْ كان قد تقلّص أكثر من السابق بكثير. ما دام هناك موت فهناك دين. الدين يهدّىء من روع الإنسان أو من قلقه الميتافيزيقي ويُشعره بالطمأنينة.

بالخصوبة والتجديد. كما ويشهد على ذلك بشكل أفضل البُعد النفسي ـ الاجتماعي للحداثة المسيحية المتعلقة بالعامل الديني (انظر بهذا الصدد الكتاب التالي: **الظاهرة الدينية**(*)).

إن إلحاحي المستمر على اتخاذ الظاهرة الدينية كموضوع نظري أو الاهتمام بدراستها اهتماماً شديداً لا ينطبق على المجتمعات الغربية المعاصرة كما ينطبق على المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية. فليس هناك إلحاح عاجل لدراسة المجتمع الفرنسي أو الألماني أو الإنكليزي مثلاً من خلال الدين. لماذا؟ لأن هذه المجتمعات الأوروبية أو الغربية تجاوزت الحالة الدينية للوجود وانتقلت إلى المرحلة العلمانية الحديثة. فقد حجّم الفعل التاريخي للبورجوازية من التجاوزات السياسية أو النفسية ـ الاجتماعية للدين، أو قُلْ لجمها وأوقفها عند حدها(**). ثم تلتها البروليتاريا العمالية وزادت في تحجيم التجاوزات الأيديولوجية للدين المسيحي. وهذا ما لم يحصل حتى الآن في المجتمعات التي تسيطر عليها المرجعية الإسلامية (أي في المجتمعات التي يُشكّل فيها الإسلام دين الأغلبية). وهنا يكمن الفرق الأساسي بين المجتمعات العربية أو الإسلامية من جهة / والمجتمعات الأوروبية أو الغربية من جهة أخرى. وبالتالي فإن المهمة الملقاة على عاتق المثقفين المسلمين أو العرب اليوم هي التالية: كيف يُمكن أن يكونوا مستقبليين تنويريين فيفصلون بين الذروة الدينية / والذروة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية على غرار ما فعل الفلاسفة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ بمعنى آخر: كيف يُمكن للعالم العربي والإسلامي أن يشهد التنوير مثلما شهده العالم الأوروبي قبل قرنين من الزمن؟ وهذا يستدعي تحقيق الاستقلالية الذاتية للذروة الدينية وعدم الخلط بينها وبين بقية الذرى من الآن فصاعداً. فهذا أفضل للدين وللسياسة والمجتمع والجميع(***).

(*) *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1994.

(**) الطبقة البورجوازية الصاعدة في الغرب بدءاً من القرن الثامن عشر هي التي دشّنت الحداثة وحجّمت الأصولية المسيحية إلى أقصى حدّ ممكن. وهي التي أسّست العلمنة كظاهرة جديدة في التاريخ. والعلمنة صنو الحداثة، فلا حداثة بدون علمنة. انظر بهذا الصدد أبحاث عالم الاجتماع الديني إميل بولا E. Poulat: **الكنيسة ضد البورجوازية** *Eglise contre bourgeoisie*, Paris, 1977؛ **والحرية ـ العلمنة: حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة** *Liberté-Laïcité, la guerre de deux France et le principe de modernité*. Paris, 1988.

(***) هذا الفصل بين السياسة والدين لا يعني القضاء على الدين كما توهّم بعضهم وإنما يعني احترام الدين وعدم زجّه في كل شاردة وواردة كما يفعل الأصوليون القروسطيون. وهذا التمايز هو الذي حرّر أوروبا من أثقال الماضي وقيوده وجعلها تنطلق وتفتح العالم. ولكن هذا التمايز لن يحصل إلاّ بعد حصول معارك فكرية وسياسية، بل وحتى عسكرية عنيفة كما حصل في أوروبا ذاتها. فليس من السهل أن يحصل هذا الطلاق التاريخي العسير.

إذا لم تُدرس المجتمعات المدعوة إسلامية دراسة علمية استقصائية فإننا لن نفهم المشاكل الكبرى التي تعاني منها حالياً ولن نعرف كيف نفك خيوطها، خيطاً خيطاً. فالمشاكل معقّدة ومزمنة ومتداخلة ببعضها البعض إلى درجة يصعب التمييز بينها. وكل تلك الثرثرات والمماحكات الجدالية التي دارت حول الاستشراق بين المثقفين العرب أو المسلمين من جهة / وبين البحّاثة الأكاديميين الأوروبيين من جهة أخرى لم تستطع أن توضّح تلك المشاكل أو أن تحلّلها تحليلاً دقيقاً. إنها مناقشات مجانية عقيمة في قسمها الأعظم. في الواقع إننا نلمس هنا الحدود النفسية القصوى التي لا يُمكن لأي ذات بشرية أن تتجاوزها. ولا أقول ذلك دفاعاً عن الاستشراق والمستشرقين وإنما اعترافاً بحقيقة الواقع والأمور. فلا يُمكن أن تطلب من باحث أجنبي أن يقوم بنقد راديكالي جذري لمشاكل مجتمع آخر لا يشاركه **وجودياً** قدره التاريخي. إنه لا يستطيع أن يتحسَّس مشاكل المجتمعات العربية والإسلامية وكأنها مشاكله لأنه ينتمي إلى مجتمع آخر وقدر تاريخي آخر. هذا لا يعني بالطبع أن المثقف المسلم أو العربي هو وحده القادر على كشف الحقيقة وممارسة النقد الجذري لمجتمعه أو لتراثه. فكثيراً ما تصرفه الإكراهات الأيديولوجية الرسمية والنزعة العاطفية القومية عن مهمة النقد الجذري الذي لا هوادة فيه لمشاكل مجتمعه. كثيراً ما يستسلم لإغراءات التبجيل الذاتي والمناصب المريحة وينحرف بالمهمة النقدية عن مسارها الصحيح أو يضعفها أو يشوّهها. والدليل على ذلك عدم وجود أي نقد جاد ومسؤول للتراث الديني في الساحة الإسلامية عربيةً كانت أم غير عربية. لا نزال ننتظر ظهور هذه الحركة التاريخية الكبرى.

مشاكل معجم المفردات والمصطلحات

ينبغي أن نركّز انتباهنا على مسألة المفردات أو المصطلحات التي يستخدمها الباحثون المستشرقون. فإذا ما درسناها جيداً دعمت تلك التحليلات التي قمنا بها على مدار الصفحات السابقة، وتأكدنا من أنهم يحوّلون الإسلام فعلاً إلى أقنوم ضخم أو إلى «ذات هائلة» تسيطر على كل شيء (تعبير الذات الهائلة المهيمنة استعرناه من باحث فرنسي غير مستشرق هو بيير لوجندر[1] Pierre Legendre.

---

(١) وخصوصاً في كتابيه التاليين: الأشياء التي لا تقدر للتوريث (أو الشيء الثمين جداً للتوريث) *L'inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985، ثم أطفال النص *Les enfants du texte*, Paris, Fayard, 1992. ويمكن تطبيق منهجية هذين الكتابين على المشاكل المنعقدة داخل تراث الإسلام كما طبّقها بيير =

لنضرب على ذلك مثلاً كتاب **الانقسامات في الإسلام**(*) للمستشرق الفرنسي المعروف هنري لاووست. فهو يتحدّث فيه عن جميع الفرق والمذاهب التي ظهرت في الإسلام منذ البداية، ويصنّفها ويرتّبها بحسب التسلسل الزمني لظهورها. ولكنه يكتفي بالدراسة الوصفية الخارجية على طريقة الاستشراق الكلاسيكي. بمعنى أنه ينقل أو يترجم إلى اللغة الفرنسية كل المعجم القديم لكتب الفرق (أو الملل والنحل) الإسلامية. إنه ينقلها حرفياً كما هي بكل مضامينها ومعاييرها اللاهوتية ـ الفقهية بدون أي تفكيك داخلي لمسلّماتها أو لمنطلقاتها الضمنية. فهو يعتبر أن مهمته كباحث أجنبي على هذا التراث ينبغي أن تتوقف عند هذا الحد. ولا يحقّ له أن ينتقل من المرحلة الوصفية إلى المرحلة النقدية التفكيكية. ولكن ذلك يؤدي إلى تأبيد ذلك الخلط الخطير بين التسميات الدينية المزيفة للفرق الإسلامية، وبين القواعد الاجتماعية والثقافية والعرقية ـ اللغوية لهذه الفرق بالذات، أقصد الفرق المصنّفة تحت اسم الفرقة الناجية (أو الأمة) / والفرق الأخرى المصنّفة تحت اسم الطوائف المهرطقة(**).

= لوجندر على مشاكل التراث الغربي أو الأوروبي. ولكن مرة أخرى أرجو القارىء أن ينتبه إلى كيفية كتابة كلمة «إسلام» في اللغات الأوروبية. فأنا أستخدمها بالحرف الصغير، أي islam، وليس بالحرف الكبير كما يفعل المستشرقون الغربيون، أي Islam. فالإسلام في نظري ليس إلاّ محرد عامل واحد من جملة عوامل أخرى تؤثّر في مصير المجتمعات البشرية التي انتشر فيها. إنه لا يحسم كل شيء ولا يهيمن على كل شيء كما يتوهّم الدارسون الغربيون. لقد تحوّلت كلمة «إسلام» إلى «وحش أيديولوجي» لدى الكتّاب الأوروبيين والأمريكان، واعتقدوا أنه المفتاح الذي يحلّ كل شيء ويفسّر كل شيء. وكذلك يعتقد السياسيون أو أصحاب القرار في الغرب. ولكن الخطابات الأصولية الشائعة حالياً تعتقد الشيء نفسه وإنْ يكن لأسباب مختلفة أو معاكسة. فالخطاب الاستشراقي الغربي يعتبر الظاهرة سلبية لأنها تعني أن الإسلام عاجز عن التفريق بين الدين والدنيا، أو بين الدين والسياسة. هذا في حين أن الخطاب الإسلامي، الأصولي أو المحافظ، يعتبر الظاهرة قمة الإيجابية لأن الإسلام قادر على التحكّم بكل شيء على عكس المسيحية!

(*) Henri Laoust: *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965، وهو أهمّ كتاب في اللغة الفرنسية عن الفرق الإسلامية بحسب تسلسلها وظهورها التاريخي.

(**) في حديث مع المترجم تابع أركون شرح هذه النقطة: إن القرآن ككتاب تأسيسي ذي لغة مجازية عالية، ككل الكتب الدينية، كان يحتمل منذ البداية عدة تأويلات أو عدة تجسيدات تاريخية. وبالتالي فلا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح وإسلام خاطىء، وإنما توجد عدّة تجلّيات للرسالة نفسها. فكل فئة اجتماعية ـ تاريخية فهمت القرآن بطريقة ما وحوّلته إلى عقيدة ذاتية لها وانغلقت داخلها واعتبرت كل التأويلات الأخرى بمثابة الضلال أو الانحراف. هكذا نشأت الفرق الإسلامية عبر التاريخ. وبالتالي فينبغي أن نقلب المنظور اللاهوتي القديم الذي سيطر على كتب الملل والنحل أو قُلْ ينبغي أن نخرج منه لكي ندخل في المنظور الاجتماعي والتاريخي. وعندئذ يمكن أن نفهم الأمور على حقيقتها ونخرج من نطاق التصوّرات المسيطرة علينا منذ العصور الوسطى. فالشيعة يقولون هم الإسلام الصحيح، والسنّة يقولون هم الإسلام الصحيح، والخوارج (أو الإباضية) يقولون هم الإسلام الصحيح. فأيهم نصدّق؟ كل فرقة تدعي أنها هي الإسلام الصحيح وما عداها فمنحرف وضال ومصيره جهنم وبئس المصير (انظر حديث الفرقة الناجية)! بالطبع فإن السنّة استطاعوا أن يفرضوا وجهة نظرهم =

أنا لا أقول بأن كل المستشرقين المعاصرين الذين يستخدمون معجم المفردات هذا غافلون عن طابعها التعسفي. ولكنهم لا يفعلون شيئاً لتغييرها. فهم يستعيدونها باستمرار كما هي سائدة منذ مئات السنين دون التنبيه إلى ضرورة تحديد الفئات الاجتماعية التي تدلّ عليها تسميات من نوع: سنّة، شيعة، خوارج، معتزلة، زيدية، إسماعيلية.. إلخ. كما أنهم لا يكشفون عن الهوية الاجتماعية ـ الثقافية لهذه الفئات المحدَّدة بدقة ولا يكشفون النقاب عن أهدافها الأيديولوجية والسلطوية. وإنما يعرضونها وكأنها مجرد مذاهب لاهوتية ـ دينية ليس إلاّ. وهكذا يرسّخون من جديد وبشكل نهائي صورة التاريخ الذي يسيطر عليه الإسلام إلى أبد الآبدين، هذا الإسلام

= ويحتكروا فكرة الإسلام الصحيح لأنفسهم لأنهم كانوا مدعومين من قبل السلطة السياسية (الأموية، فالعباسية، فالسلجوقية، فالعثمانية...). لقد نجح السنّة عن طريق القوة السياسية في فرض مذهبهم أو وجهة نظرهم، ولكنهم لم يستطيعوا فرضها عقائدياً على الجميع. وبما أنهم استلموا دفة القيادة السياسية فإنهم خلطوا بين نجاحهم السياسي / وبين النجاح المذهبي أو العقائدي، وهذه هي عادةً كل العقائد التي تنتصر، وليس فقط السنّة. والدليل على ذلك أن الشيعة فعلوا الشيء نفسه في إيران مثلاً. فما هو الإسلام الصحيح في إيران؟ إنه المذهب الشيعي الاثنا عشري، وأما الأقلية السنّية فتشعر أنها مُبعدة وكأنها خارجة عن الطريق القويم أو الإسلام الصحيح. وإذن فكل هذه الفرق (أو المذاهب أو الطوائف) تتبنّى أيديولوجيات معيّنة ثم تفرضها على جماعتها بصفتها الحقيقة الدينية المطلقة. إنها تشكّل في الواقع خطابات تبريرية أو تأسيسية للذات. ومن يقول التأسيس الذاتي للذات فكأنه يقول استبعاد الآخرين الذين يُعتبرون كعقبة تقف في وجه هذا التأسيس. وهنا نقع على الميكانيك الاجتماعي (أو الآليّة الاجتماعية) المرتبطة بتوليد الأيديولوجيا من قبل فئة اجتماعية معيّنة أياً يكن حجمها كبيراً أم صغيراً. قد تكون هذه الفئة مئات الملايين وقد تكون عدة آلاف من البشر، لا يهمّ. العدد لا يهمّ وليس معياراً على الصحة الأنطولوجية. المهمّ هو الميكانيك أو الآلية. وبالتالي فينبغي أن نلجأ إلى المقاربة الاجتماعية والتاريخية والأنتربولوجية لما ندعوه بالحقيقة أو بالدين الحق أو بالمذهب الصحيح. وإلاّ فسوف نظل سجناء للمنظور اللاهوتي التقليدي إلى أبد الدهر. هذه هي الزحزحة الابستمولوجية التي أدعو إلى إحداثها في ساحة الفكر الإسلامي. وهذا هو معنى الشعار الذي طرحته في دراستي هذه عن كلود كاهين: انتهاك المواقع التقليدية للاستشراق الكلاسيكي، زحزحتها عن مواضعها، تجاوزها. هكذا تجد أن التحرير الفكري في الإسلام لن يحصل إلاّ بعد القيام بهذه العملية الخطيرة والمهوّلة حقاً. فما دمنا سجناء المنظور التقليدي للأمور فلا حلّ ولا خلاص. فالسنّي سوف يظل يعتقد أنه هو وحده المسلم الصحيح، والباقون منحرفون قليلاً أو كثيراً. منحرفون عن من؟ عنه هو. والشيعي سوف يظل يعتقد الشيء ذاته. ولا يُمكن أن نخرج من الدائرة المغلقة إلاّ بعد زحزحة هذه الإشكالية التقليدية عن مواقعها الراسخة منذ القرون الوسطى. لا يُمكن أن تتصالح المذاهب الإسلامية في ما بينها ما دمنا متشبثين بالمواقع التقليدية التي عفا عليها الزمن. ينبغي أن يعترف كل مذهب بتاريخيته لكي يستطيع أن يفهم نسبيته ووجود مذاهب أخرى غيره. إنها مذاهب أخرى متفرعة عن الأصل نفسه: أي القرآن. فالقرآن ليس سنيّاً ولا شيعياً، وإنما هو مشترك للجميع. في القرآن جميعهم يلتقون، السنّي كما الشيعي. هكذا يمكن توحيد الوعي الإسلامي وتجاوز تمزقاته المزمنة عن طريقة العودة إلى نقطة الأصل لا إلى نقطة الفرع. الأصول توحّد، والفروع تفرّق، والأصول أهم من الفروع.

الفاطر للأشياء والقادر على كل شيء.

في الواقع إن خلع الصبغة اللاهوتية على المفردات العادية الشائعة ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي أو القانوني كان قد ابتدأ قبل ذلك التاريخ بوقت طويل: أي منذ زمن القرآن بالذات. ففي الخطاب القرآني نجد مفردات من نوع: «مؤمنون»، «مسلمون»، «كافرون»، «منافقون»، «مشركون»، «أنصار»، «مهاجرون»[١]. . . إلخ. فهذه المفردات تحوّل الفئات الاجتماعية المحسوسة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية والتي تجمع بينها عصبيات القرابة العتيقة جداً إلى مقولات دينية تُثَبّت مكانتها انطلاقاً من الانتظار الأخروي للنجاة في الدار الآخرة. وهكذا تتحوّل الفئات الاجتماعية إلى فئات لاهوتية ـ دينية وتفقد صبغتها الواقعية التاريخية عن طريق إسباغ المفردات القرآنية عليها. وبعد موت النبي راحت السلطة الخليفية تتسع لكي تشمل فئات اجتماعية أخرى مختلفة ومتنوعة جداً، أو قُلْ تشمل فئات عرقية ـ ثقافية متنوعة أكثر فأكثر وذلك لأن الإسلام بعد الفتوحات تجاوز حدود الجزيرة العربية وانتشر في بلدان واسعة جداً ومختلفة. فماذا فعلت؟ راحت تكرّس لمدة قرون طويلة ـ أي حتى اليوم ـ ذلك الخلط الكائن بين الصبغة الروحية للوجود الفردي / وبين المكانة القانونية أو الشرعية لهذا الوجود بالذات، وذلك من أجل أن تفرض «نظاماً» اجتماعياً وسياسياً محدّداً. ثم جاء النظام العثماني وانفضح هذا الخلط أكثر فأكثر عن طريق اتباعهم لسياسة «الملّة» السيئة الذكر. ولا تزال آثارها السلبية تطبع العقلية الجماعية لمسلمي اليوم بطابعها وتهيمن على سلوكهم الفردي حتى الآن.

بعد أن قُلت هذا الكلام ينبغي أن أضيف ما يلي: يجب على المؤرِّخ أن يميّز بين عملية التحويل (أو التحوير) المفهومي التي يمارسها الخطاب القرآني / وبين ذات العملية التي مارسها الفقهاء من بعد. لماذا؟ لأن الفقهاء جمّدوا الديناميكية الروحية التي ولّدها الخطاب القرآني وحوّلوها إلى قوالب سياسية ـ قانونية ضيقة وصارمة. ثم أبّدتها الأنظمة السياسية المتعاقبة المدعوة إسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وظلت بالتالي بمنأى عن أي أثر تفكيكي لتلك الثورة الفلسفية ـ السياسية التي دشّنت حقوق الإنسان والحريات الحديثة للمجتمع المدني في أوروبا. وهناك يكمن فرق أساسي آخر بين المجتمعات الإسلامية أو العربية من جهة / وبين المجتمعات الأوروبية من جهة أخرى. إني إذ أُلحّ على هذا التمييز بين مستوى الخطاب القرآني / ومستوى الخطاب

(١) هذه المصطلحات القرآنية تقابلها بالفرنسية الكلمات التالية: مؤمنون croyants، مسلمون musulmans، كافرون infidèles، منافقون hypocrites، مشركون polythéistes، أنصار auxiliaires، مهاجرون émigrés.

الفقهي الذي جاء من بعده لا أريد أن أسقط في أي نزعة تبجيلية تريد وضع الخطاب الأول بمنأى عن كل تحليل بشري نقدي، أو تريد أن تفقده صفته التاريخية. بمعنى آخر لا أريد أن أولي القرآن مكانة فوق التاريخ (أو فوق ـ تاريخية)، وهذا ما يفعله كل التبجيليّين المسلمين في كل الأماكن والعصور. لا. كل ما أريده هو الاعتراف بمكانة العامل الروحي ودوره في التاريخ. وهذا ما ترفضه الوضعية المتطرفة بشكل ضمني. وكل المؤرّخين الوضعيين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم يفعلون ذلك. وعندما أقول المؤرّخين الوضعيين فإني أقصد المستشرقين أيضاً (ولكن ليس كلهم). لقد آن الأوان للخروج من هذه العقلية الضيقة أو المتطرفة التي لا تعترف إلاّ بالعوامل المادية البحتة في التاريخ. ينبغي أن نعترف للبُعد الروحي بوجوده بصفته أحد المكوِّنات التي تشكّل نظام التصور والاعتقاد الخاصّ بكل فئة اجتماعية مدروسة. لماذا؟ لأنه إذا ما أردنا أن ندرس القوى التي تلعب دوراً ما في حسم حركة التاريخ أو التأثير على وجهته فإننا لا نستطيع أن نهمل العامل الروحي. صحيح أنه ليس كل شيء، ولكنه عامل مؤثر من جملة عوامل أخرى (كالعامل الاقتصادي، والعامل السياسي، والعامل الاجتماعي، والعامل العرقي ـ اللغوي...). ويكفي أن نلقي نظرةً على التاريخ لكي نتأكد من ذلك. العامل الروحي يشحن التاريخ أحياناً بالقدرة على اجتراح الممكنات أو حتى على صنع المعجزات(*). فلماذا نهمله إذن بحجة عدم الاهتمام إلاّ بالوقائع المادية الثابتة؟ وتنطبق هذه الملاحظة المنهجية أكثر ما تنطبق على وضعنا الراهن وعلى ذلك الخلط الفظيع والكارثي الذي تمارسه الأدبيات الاستشراقية المسيَّسة والرائجة حالياً عن الإسلام (أو ما تدعوه بالإسلام دون أي تمييز أو تمحيص. هل هو الإسلام الروحي، أم الفلسفي، أم الإسلام الضيق والمختزل للحركات المتطرّفة الحالية؟ لا يوجد أي جواب ولا تمييز. كله إسلام!!). وقد انتشرت هذه الأدبيات السياسوية كثيراً في السنوات الأخيرة في فرنسا وإنكلترا وأمريكا وعموم الغرب بسبب عودة الإسلام إلى الساحة كقوة سياسية يُحسب لها حساب. وكان ذلك عملياً منذ اندلاع الثورة الخمينية. ولحسن الحظ فإنهم انتبهوا للأمر وابتدأوا يُميّزون بين الإسلام / وبين الإسلاموية أو

(*) العامل الروحي يتحوّل إلى عامل مادي إذا ما كان منبثقاً بشكل بريء وصادراً من الأعماق. وكل الحركات التاريخية الكبرى ابتدأت بالروح (أي بالفكر والقلب)، ثم انطلقت لكي تغيّر الواقع أو التاريخ. وأصبحت النظرية الحديثة لعلم الاجتماع وعلم التاريخ تولي أهمية كبيرة للعامل الروحي أو الرمزي وليس فقط للعامل المادي. بل إن بيير بورديو أصبح يتحدث عن الرأسمال الرمزي كما يتحدث عن الرأسمال المادي. وأما جورج دبيّ، مدشّن تاريخ العقليات في فرنسا، فيعتقد أن للاعتقاد الديني تأثيراً لا يقلّ عن ضربة المحراث في الأرض! قال ذلك وهو يتحدث عن أناس العصور الوسطى في أوروبا.

الحركات السياسية المتطرفة التي تنسب نفسها إليه(*). وهذا ما يُعبَّر عنه في اللغة الفرنسية من خلال التمييز بين الإسلام islam/ والإسلاموية islamisme. ولكن هذا التصحيح على أهميته لا يكفي. وإنما ينبغي أن ندرس المصير التاريخي للروحانية في أرض الإسلام، هذه الروحانية القابعة خلف التلاعبات الأيديولوجية والسلطوية التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون (أي المسلمون أنفسهم)، والتي تهملها أيضاً التحليلات الاختزالية للعلوم الاجتماعية ذات الاتجاه الوضعي المحض.

كان كلود كاهين كما قلنا قد نذر نفسه لدراسة العامل الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية أو المدعوة كذلك (أو قُلْ لاستكشاف الدائرة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام. ولعل ذلك عائد إلى ماركسيته. وعلى أي حال فهذا من حقه. فلا يُمكن أن نفرض على الباحث اختياره العلمي. فقط يمكن أن نطالبه بأن يقوم به كما يجب. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. لا نستطيع أن نطالبه بأن يقوم بأشياء بعيدة عن ميوله واهتماماته). لقد قام بهذه الدراسة من أجل أن يقيّم مدى استقلاليتها الذاتية في الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام، وأنماط هذه الاستقلالية(**) (أي مدى استقلالية العامل الاقتصادي أو الاجتماعي بالقياس إلى العوامل الأخرى، كالعامل الديني مثلاً). ولكنه لم ينجُ من الاستخدام السهل للغة، أقصد لمفرداتها ومصطلحاتها، وسقط مرة أخرى في نوع من الاستخدام التعميمي أو غير الدقيق. وهذه ظاهرة يشترك فيها المؤلّفون المسلمون القدماء والمستشرقون إلى حد كبير. بمعنى أنهم يستسهلون استخدام المفردات والمصطلحات، أو يلقون الكلام على عواهنه أحياناً. وعندما تطرح هذا الاعتراض على المستشرقين الكبار يقولون لك بأن المصادر التاريخية القديمة التي وصلتنا لا تزال ناقصة ولا تتيح لنا أن نفهم الوضع بكل جوانبه. بمعنى: أنها لا تتيح لنا أن ننخرط في دراسات استكشافية دقيقة من نوع تلك التي ينتجها علم الاجتماع التاريخي. فهذه الدراسات أو المنهجيات هي وحدها القادرة على تعرية اللغة

(*) لكي يُراعي الأوروبيون حساسية المسلمين العائشين في بلادهم فإنهم أقاموا هذا التمييز بين مسلم / وإسلاموي، أو بين مسلم / وأصولي. ويقصدون بالإسلاموي المسلم المتطرف. هذا هو الفرق بين islamique/ و islamiste. فالأولى ذات إيحاء حيادي أو إيجابي، والثانية ذات إيحاء سلبي.

(**) يرى الباحثون المعاصرون أن الناس في القرون الوسطى كانوا يُسيَّرون من قبل العوامل الدينية أو الرمزية أكثر مما يُسيَّرون عن طريق الاقتصاد والماديات. هذا لا يعني بالطبع أنهم لم يكونوا يأكلون ويشربون أو يهتمون بتدبير رزقهم، ولكن الكفاف كان يكفيهم. كانوا يعيشون على الروحانيات والمعجزات والأمل بالدار الآخرة والزهد في الحياة الدنيا. هنا يكمن الفرق الأساسي بين عقليتهم وعقليتنا الحديثة التي لا تؤمن إلاّ بالمتع والاستهلاك وتنسى التفكير في ما بعد الموت.

القديمة لكتب التراث الإسلامي وتفكيك بنيتها الداخلية، والكشف عن حجم الأسطرة أو الأدلجة التي تمارسها تحت عباءة المفردات والمصطلحات الدينية. وهي مفردات تبدو ظاهرياً منزّهة ولا غبار عليها، ولكنها في الواقع تخفي تحتها كل لعبة الهيمنة والسيطرة التي لا يخلو منها أي خطاب بشري (وإنْ يكن بدرجات متفاوتة بالطبع). والدليل على أن الخطاب التراثي أو الديني القديم كان ينطوي على شحنات أيديولوجية أو مضامين سلطوية مقنَّعة ومخفيّة جيداً تحت رداء المعجم الديني، هو أن خَلَفه الخطاب الأصولي الحالي يستخدم الطريقة نفسها تماماً(*). ولكن بما أن المستشرقين يقولون بأنه يسهل علينا تعرية الخطاب الإسلاموي أو الأصولي الحالي، فإننا لا نفهم لماذا لا نستطيع تعرية سلفه القديم الذي يشبهه كثيراً في الواقع(**). ألا يتخذون البعد الزمني حجة أو ذريعة لتقاعسهم وعدم قيامهم بهذه المهمة: مهمة التعرية الداخلية للخطاب التراثي القديم؟ صحيح أننا لا نستطيع أن ننكر نقص المصادر القديمة بالقياس إلى التساؤلات الكثيرة والضخمة التي يطرحها المؤرّخ الحديث بصدده ويتمنى لو يستطيع الإجابة عليها. ولكن ذلك لا ينبغي أن ينسينا النقص المنهجي للنظرة التي يلقيها معظم المستشرقين على الإسلام، وكذلك لامبالاتهم الابستمولوجية. ونلاحظ بهذا الصدد أن كتاب كلود كاهين: **الإسلام منذ أصوله الأولى وحتى الإمبراطورية العثمانية** قد أصبح كتاباً متداولاً في المدارس والجامعات الفرنسية. وبالتالي فهو يُمارس تأثيراً كبيراً على الجمهور وعلى الأساتذة المدرِّسين المحرومين من أي دليل نقدي. فإذا ما أراد أحد الفرنسيين أن يعرف شيئاً عن تاريخ الإسلام أو شعوبه فإنه يتوجه إلى هذا الكتاب لكي يطلب منه الإنارة والمعلومات. ولكنه يقرؤه بدون أي مراقبة نقدية، أي بتصديق كامل. وهذا شيء طبيعي ومتوقع. فإذا كان علماء كبار من أمثال كلود كاهين وهنري لاووست وغيرهما ممن يقدمون للجمهور الأوروبي صورة «علمية» عن الإسلام يهملون تنبيه القارىء إلى نواقص هذه الصورة، فماذا يُمكن أن نقول عن

(*) يقصد أركون أن الخطاب الديني القديم والخطاب الأصولي الحالي يتميزان بالميزة الأساسية التالية: إخفاء نواياهما أو مقاصدهما الأرضية أو السلطوية تحت غطاء كثيف من المعجم الديني والآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتنزيه والتعالي. وهكذا يستطيع الأصوليون كسب الأنصار والاتباع بسهولة لأنهم يبدون لامبالين بهذه الحياة الدنيا ومتعها وشهواتها وأملاكها. ولكن الواقع غير ذلك. فتحت هذا الغطاء الديني والمعجم اللاهوتي تربض كل تصرفات البشر وأطماعهم وشهواتهم

(**) تعود قوة الخطاب الأصولي الحالي إلى أنه يضرب بجذوره عميقاً في التاريخ؛ إنه يعرف أيضاً كيف يضرب على الوتر الحسّاس للوعي العربي ـ الإسلامي. فهو يستخدم أساليب ومفردات التراث الديني القديم نفسها. وبالتالي فيسهل عليه أن يستميل كل مسلم تربّى منذ الصغر على هذا الجو الطقسي الشعائري من الآيات والأحاديث والصلوات والأدعية.. إلخ. وهكذا يستطيع أن يموّه كل أهدافه السلطوية تحت هذا الستار.

الآخرين؟ إذا كانوا يهملون تطبيق المنهجيات الجديدة والخصبة التي يطبّقها زملاؤهم من غير المستشرقين على المجتمعات الأوروبية منذ زمن طويل، فكيف يُمكن أن نلوم باحثي الدرجة الثانية أو الثالثة؟(*)

ينبغي عليّ هنا أن أضرب مثلاً محسوساً لكي أبيّن أن النقد المطلوب بخصوص استخدام المفردات والمفاهيم يخصّ كتابة المؤرّخ ذاته وليس المفكر المعنيّ بسرد مضامين كل عقيدة أو كل مذهب من المذاهب الإسلامية. وقد عاد الباحث ج. ك. غارسان هنا في هذا العدد من آرابيكا إلى إحدى دراسات كلود كاهين الأكثر ابتكارية وتجديداً، وحلّلها من جديد. هذه الدراسة هي: «الحركات الشعبية والاستقلالية الذاتية الحضرية في آسيا الإسلامية في القرون الوسطى». ويبدو من عنوان الدراسة أن الأمر يتعلّق ببحث متركّز قصداً على التاريخ الاجتماعي الذي يُمكن أن يؤدي إلى تساؤلات من نوع تلك التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي. وبما أنني لا أستطيع أن أحلّل هنا جميع المفردات أو المصطلحات ذات الأهمية التاريخية والواردة في بحث كاهين هذا، فإني سأركّز اهتمامي فقط على الفقرة التالية: «ينبغي أن نعلم أننا نتحدث عن مجتمع يكون فيه قانون الله تحت حراسة الأمة. كما وينبغي أن نعلم أن العاهل الذي يشرف على تطبيقه ليس هو مصدره ولا ضامنه. وبالتالي فلا يمكن أن نتصوّر الدولة إلاّ كبنية فوقية غريبة جداً عن المجتمع. وتزداد غربتها عنه (أو عليه) إذا ما علمنا أن الحكام يجدون أنفسهم مدعوين إلى اتخاذ تدابير خارجة على قانون الله أو شرعه. ينتج عن ذلك أن البحث عن أشكال من التضامن والحماية الخاصة يصبح أمراً ضرورياً جداً في كل الأوساط الاجتماعية»[1].

سوف ندرس أولاً معجم المفردات أو المصطلحات التي يستخدمها المؤرِّخ، ثم ندرس بعدئذ نوعية المحاجّة التي يستعملها لكي يفرض حقيقة تاريخية مهمّة في نظره ألا وهي: وجود أشكال من التضامن والحماية الخاصّة بشكل محض (أي التي لا علاقة للدولة بها).

(*) هنا يبلغ نقد أركون للمنهجية الاستشراقية مداه. فهو يعيب على المستشرقين عدم مواكبتهم للتجديد المنهجي والابستمولوجي الذي حصل في العلوم الإنسانية طيلة الخمسين سنة الماضية. لقد ظلوا نائمين على منهجية القرن التاسع عشر اللغوية الفيلولوجية. وهكذا أهملوا الثورة التي أحدثتها مدرسة «الحوليات» في مجال علم التاريخ، والثورة التي أحدثها علماء الاجتماع كبيير بورديو وآلان تورين، والثورة التي أحدثها ميشيل فوكو في مجال تاريخ الأفكار... إلخ.

(١) *Arabica*, 1958-1959, p. 26.

إليكم أولاً المصطلحات التي تحتاج إلى بلورة تاريخية أكثر دقةً قبل أن يحق لنا استخدامها ضمن سياق التاريخ الاجتماعي(*):

«مجتمع، القانون (أو الشرع) المعطى من قبل الله، الأمة، العاهل (أو الملك)، الضامن (أو الكفيل)، الدولة، البنية الفوقية، الحكّام، الأوساط الاجتماعية، التضامن، الحماية، خاصّة».

ينبغي أن نسجل هذه الكلمات كما هي واردة في لغة المؤلِّف الأصلية، أي في اللغة الفرنسية، أي في لغة محدَّثة ومُعَلْمنة: société, loi donnée par dieu, communauté, souverain, garant, état, superstructure, princes, milieux, solidarité, protection, privé.

تدلّ هذه الكلمات في اللغة الفرنسية على معانٍ خاصة بالثقافة السياسية الحديثة التي انتشرت في أوروبا بدءاً من القرن الثامن عشر. وأما مقابلاتها في اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية، والفارسية، والتركية فهي عبارة عن ترجمات غير مطابقة، ولا تزال تولِّد حتى الآن الكثير من الالتباسات أو سوء التفاهمات الخطيرة. فإذا كانت ترجماتها في اللغة العربية الحديثة تولِّد مثل هذه الالتباسات، فما بالك باللغة العربية القديمة التي اعتمد عليها المؤلِّف عندما بنى بحثه على دراسة كتب التراث: أي النصوص العربية القروسطية؟ بل أكثر من ذلك: بما أن البحث متركّز على الحركات الشعبية في القرون الوسطى، فإنه كان ينبغي على المؤلِّف ألاّ يستخدم اللغة الفصحى الخاصة بالنخبة المثقفة من أجل التحدّث عنها، وإنما اللهجات الشعبية الخاصة بمختلف الفئات العرقية ـ الثقافية المنتشرة آنذاك. لماذا؟ لأن هذه الفئات هي التي كانت تشكّل القاعدة السوسيولوجية الحقيقية للحركات المدروسة. فالمجتمع الذي يتحدّث عنه مؤرِّخ القرون الوسطى هنا (أي كلود كاهين) لا يمكن تحليله بشكل مطابق أو صحيح إلاّ عن طريق استخدام مصطلحات علم الاتنولوجيا أو علم الأنتربولوجيا التاريخية. إن كلود كاهين إذ يستخدم منذ البداية عبارة «الشرع المعطى من قبل الله»، يتبنَّى بشكل ضمني أو صريح الإطار اللاهوتي ـ السياسي ذا الجوهر الأيديولوجي لكتب التراث القديمة. وذلك لأنه يهمل التحدث عن تلك الجدلية الاجتماعية الكائنة بين القوى المركزية والقوى الهامشية أو المهمَّشة. وكنا قد حدّدنا هذه العلاقة فيما سبق. يُضاف إلى ذلك أن الفضاء الاجتماعي المحدَّد ضمنياً هنا يتوافق مع التحديد الذي فرض نفسه في أوروبا منذ القرن

(*) بمعنى أنه كان ينبغي على كاهين ألاّ يستخدمها قبل القيام بهذه البلورة التاريخية أو هذا التمحيص التاريخي.

التاسع عشر ولا يقلّ أيديولوجية عنه. وقد عبَّر عن هذا التحديد المفكّر الفرنسي ليتري عندما قال: «إن المجتمع (أو الفضاء الاجتماعي) مؤلَّف من تجمع البشر ذوي الأصل الواحد، والعادات الواحدة، والقوانين الواحدة». إن «الشرع المعطى من قبل الله» موجود أيضاً في اليهودية والمسيحية. وهو يهدف بدون شك إلى توليد مجتمع موحّد تحت اسم **الأمة** (أي باللغة الفرنسية: Communauté بالحرف الكبير). هكذا نرى كيف أن التحديد القومي «الحديث» للمجتمع يتعاقب على المشروع التوحيدي القديم الذي ساد أوروبا حتى القرن الثامن عشر. ومن المعلوم أن هذا المشروع القديم كان خاضعاً للمسلّمات اللاهوتية ـ السياسية لمجتمعات الكتاب (أي المجتمعات التي يسيطر عليها كتاب الوحي من توراة، أو أناجيل، أو قرآن). صحيح أن المشروع القومي الحديث الذي ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر يستخدم المعجم العلماني بدلاً من المعجم اللاهوتي القروسطي ولكنه يهدف إلى تحقيق الهدف ذاته: توحيد المجتمع كله من خلال دولة مركزية. لا يُمكن وضع مجمل هذه المفردات التي استخدمها كلود كاهين ضمن منظور تاريخي إلاّ إذا قَبِلَ المؤرّخ بأشكلتها: أي بوضعها على محك التساؤل والشك أولاً. وتنبغي أشكلتها على ضوء علم الأنتربولوجيا السياسية والاجتماعية والثقافية في كل مرة نضطر فيها لتحديد فضاء اجتماعي ـ سياسي ما. لماذا؟ لأن هذا الفضاء خاضع فعلاً لاستراتيجيات التوحيد القانونية والمؤسساتية واللغوية والثقافية انطلاقاً من تشكيلة الدولة المركزية.

لقد فضَّلت استخدام مصطلح تشكيلة الدولة (وليس الدولة كما هو الجاري عادةً) لأني أريد أيضاً أَشْكَلَة مفهوم الدولة: أي جعله إشكالياً وفضح بداهته وعدم اعتباره شيئاً معطى بشكل جاهز أو مسبق. وتبدو الحاجة ماسّة إلى هذه الأشكلة عندما يتعلّق الأمر بالتحدّث عن كل الأشكال التي اتخذتها السلطة السياسية في أرض الإسلام (أو في السياق الإسلامي). وقد اتخذت هذه السلطة الأشكال التالية منذ العصور الأولى للإسلام وحتى اليوم على التوالي: **الخلافة، الإمامة، السلطنة، الإمارة، المملكة، الجمهورية**. وينبغي تحديد تشكيلة الدولة (أو النمط الذي اتخذته الدولة) في كل حالة من هذه الحالات من خلال العلاقات الواقعية المحسوسة التي تربطها (أي تشكيلة الدولة) بالفضاء الاجتماعي الذي تزعم أنها تقوده أو تشرف على تسيير أموره. ولا ينبغي تحديدها من خلال الرؤية التيولوجية اللاهوتية التي سادت في العصور الوسطى، أو من خلال الرؤية الفلسفية ـ السياسية التجريدية التي تلتها والتي تكتفي بتسوية شروط خضوع مجموع الفقهاء لسيد السلطة وصاحبها. ونعلم أن صاحب هذه السلطة كان

دائماً مؤقتاً أو عرضةً للاحتجاج والمعارضة أو حتى لا يمتلك من السلطة إلاّ اسمها (سلطة خيالية لا حقيقية كما هي حالة الخلفاء العباسيين في العصر البويهي مثلاً). صحيح أن ذروة السيادة العُليا الشرعية المثالية كانت موجودة دائماً في أرض الإسلام، وكانت تملأ عقول الملايين(*). ولكن وجودها كان دائماً ذهنياً أو عقلياً ولم تتجسد على أرض الواقع أبداً على عكس ما يتوهم المسلمون اليوم. وقد تجلّى هذا الوجود الذهني على طريقتين: طريقة الانتظار الأخروي للجماهير التي تحلم بظهور المهدي لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً. ونعلم أن انتظار المهدي هذا يمثّل ظاهرة متكررة على مدار التاريخ الإسلامي (أي حتى اليوم. وهو يتجاوز الحالة الشيعية لكي يشمل الحالة السنيّة أيضاً). ثم تجلّى أيضاً على يد المفكّرين المسلمين عندما بلوروا التحديد النظري لشروط وجود الخلافة ـ الإمامة المثالية. ونحن نعلم أن ابن خلدون كان قد أعطى هذا التحديد صيغته القصوى أو الكبرى. وميّز بين الخلافة (أو الإمامة) المثالية / وبين الأشكال الواقعية أو الفعلية للسلطة، وهي أشكال قائمة على مفهوم العصبية الدموية (عصبية القرابة والنسب: عائلة، عشيرة، قبيلة. . .).

لا ريب في أن المستشرقين يعرفون هذه المعطيات وكثيراً ما يذكّرون بها في كُتبهم. ولكن بقي علينا أن نبيّن كيف تتجلى في زمن الخلافة الكلاسيكية كما في زمن الإمارات المختلفة والسلطنات والأولياء الصالحين المحليين الذين حلّوا محلها. ثم إلى أي درجة يكون هذا التجلّي في كلتا الحالتين. ينبغي أيضاً أن نحلّل عن طريق المفاهيم المناسبة أو المطابقة القواعد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والجغرافية ـ التاريخية للحقائق التالية. أقول ذلك وأنا أفكّر بالتلازم الواضح بين ازدهار أوروبا وهيمنتها وتوسّعها، وبين تراجع الشعوب المجبولة قليلاً أو كثيراً بالدين الإسلامي أو انحطاطها وضعفها. فكلما صعدت هذه انخفضت تلك حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من تفاوتٍ مريعٍ بين كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط. هذه الحقائق المذكورة هي التالية:

ـ تكرر ظاهرة الغليان ذي الطابع التبشيري الخلاصي سواء أكان يقوده المهدي أو الإمام سابقاً، أم القادة المدعوون زعماء حالياً. وهؤلاء الأخيرون يحاولون المزج بين المُتخيَّل الديني من جهة / وبين الشعارات «الحديثة» المعلمنة من جهة أخرى. بمعنى أنهم يحاولون أن يربحوا على كلتا الجبهتين: جبهة المتدينين، وجبهة العلمانيين.

(*) بمعنى أن الناس كانوا يؤمنون بوجود شرعية دينية إسلامية تعلو ولا يُعلى عليها. ولكن هذه الشرعية ظلّت حلماً طوباوياً ولم تتجسد على أرض الواقع أبداً لا في زمن الأمويين ولا العباسيين ولا العثمانيين.

ـ نلاحظ وجود استمرارية تواصلية لدى النخبة من الباقلاني والماوردي إلى الخميني وبقية القادة الإسلامويين الحاليين. أقصد استمرارية تواصلية على مستوى الشعارات والأحلام والآمال. تتمثّل هذه الاستمرارية في الاعتقاد بإمكانية تحقيق نظام إسلامي مثالي أو نموذجي تتطابق فيه **السلطة** كلياً مع **الحكم**: أي مع المبادىء المثالية للدين. وعلى الرغم من الخيبات المتكررة على مدار التاريخ وعلى الرغم من تكذيب التاريخ الواقعي لهذا التصوّر واستحالة تحققه على أرض الواقع، إلاّ أن الجماهير لا تزال متعلّقة به وترجو خلاصها على يديه (انظر القدرة التعبوية أو التجييشية لقادة الحركات الأصولية الحالية)(*).

ـ تنبغي دراسة الروابط «الآنية ـ العابرة» أو «المفصلية ـ البنيوية» بين التصوّرات التي تحملها في طياتها الأشكال النخبوية أو الشعبية للخطاب الاجتماعي[1] / وبين الفشل المتكرر دورياً لجميع أشكال الدولة التي تعاقبت على أرض الإسلام (أي فشل جميع الأنظمة بكل أشكالها وأنواعها في حل المشاكل). ما هي العلاقة بين فشل الأنظمة السياسية / وبين استمرارية النزعة المحافظة السائدة في المجتمع؟ وهل يجوز

(*) بمعنى أن الجماهير لا تزال تحلم بإمكانية تحقيق حكم إسلامي على الأرض، وأن كل المشاكل سوف تنحلّ دفعة واحدة إذا ما تحقق. هكذا نجدهم يُطالبون بتطبيق الشريعة ويأملون من ورائها في تحقيق الأمن والسلام والعدل والرفاهية للجميع. لكن هذا الحلم ظل طوباوياً على مدار التاريخ...

(١) هذا مثلٌ على ما أدعوه بالمفاهيم الصحيحة أو المطابقة، أي المفاهيم التي ينبغي استخدامها من أجل إنجاز كتابة تاريخية إيضاحية وليس فقط سردية، وصفية، حيادية، كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي. وعندما أستخدم مفهوم «الخطاب الاجتماعي» فإني أقصد به كل أنواع التراثات والعقائد والتصرفات والشعائر المحلية السابقة على الإسلام وليس فقط التراث الإسلامي الكبير المهيمن على المدن والعواصم بشكل خاص. وهو مهيمن بصبغه المعيارية القسرية و«الأرثوذكسية» (أي المستقيمة أو الصحيحة من وجهة نظر أصحابها، أو الدوغمائية المتحجرة من وجهة نظر الباحث العلمي أو التاريخي). إن مثل هذا المنظور الجديد الذي أتبعه في كتابة التاريخ يجبر المستشرقين القدامى والمحدثين على الاهتمام بالتراثات الشعبية أو المهمَّشة وليس فقط بالتراث الإسلامي أو الموصوف بالإسلامي والذي خلعت عليه صفة النموذجية والمثالية. فهناك صراعات وتداخلات بين العقائد المحلية السابقة على الإسلام والتي لا تزال منتعشة حتى الآن، وبين المعايير المُنمذَجة مثالياً والموصوفة بالإسلامية. لا ينبغي أن نرمي كل هذه الجدلية الاجتماعية الأساسية في سلة الإسلام كما يفعل الكثيرون. وإنما ينبغي أن نحلّل الأمور بشكل محسوس على أرض الواقع. وهكذا نتعرّف على كافة الفئات الاجتماعية وكافة الشعوب والمجتمعات والأشكال السياسية التي تزوّد نفسها بها سواء اتخذت شكل الدولة أم أي شكل آخر. كما ونتعرف على التركيبات الرمزية أو المشروعيات الأيديولوجية التي تفبركها لحماية نفسها. على هذا النحو يُمكن أن نفهم المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام، وليس عن طريق القول بأنها إسلامية وأن الإسلام يأمر بكذا وينهى عن كذا، إلخ.. فهذا كلام تجريدي لا يوصلنا إلى حقيقة الواقع. بالطبع ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار، ولكن كعاملٍ من جملة عوامل أخرى وليس كعامل وحيد ومهيمن وطاغ كلياً.

أن نلقي اللوم على الأنظمة فقط، أم على أمراض المجتمع وعوائقه أيضاً؟ ما العلاقة بين هذا الفشل المتكرر والمزمن / وبين تفكك الاستراتيجيات المعرفية في البلدان الإسلامية منذ زمن طويل؟ ما العلاقة بينه / وبين مراقبة كل ابتكار وإبداع وإدانته بحجة أنه بدعة محرمة؟ أخيراً: ما العلاقة بينه / وبين آليات تكرار المراتبيات الهرمية المقدسة من قِبَلِ الزمن (بمعنى أن المراتب الاجتماعية التي خلع عليها رداء التقديس ليست مقدسة حقيقة وإنما أدى مرور الزمن وتراكمه إلى تقديسها. وسوف تشهد المجتمعات الإسلامية لاحقاً عملية نزع التقديس عن الأشياء والعادات والتقاليد كما شهدتها المجتمعات الأوروبية منذ عصر التنوير).

هذه هي بعض التوجّهات العريضة التي ينبغي على الباحثين أن ينخرطوا فيها ويحلّلوا الأمور من خلالها. ولكنها لا تستنفد بالطبع كل التساؤلات المتنوعة. فهذا يتطلّب منا تدقيق المفردات أو المصطلحات بشكل أفضل. كما ويتطلّب منا إعادة النظر في المفاهيم التي يستخدمها الاستشراق وكأنها بدهية، واضحة، كتلك التي وجدناها لدى كلود كاهين. فهذه المفاهيم بحاجة إلى تنظيف، إلى تدقيق أكثر لكي تصبح قابلة للاستخدام. وبالتالي فينبغي أن نقوم بنقد جذري لكل المعجم المفهومي أو المصطلحي للاستشراق الكلاسيكي. عندئذ، وعندئذ فقط نستطيع أن نشكّل معرفة تاريخية عن المجتمعات العربية والإسلامية. وعندئذ تستطيع هذه المعرفة التاريخية أن تستوعب كل التساؤلات والفضولات المعرفية الجديدة أو المستجدة. بل وتستطيع أن تؤسِّس منظوراً شمولياً ونقدياً للعقل وأن تشتغل من خلاله. وهكذا تخرج من إطار العقل المحدود والضيق للاستشراق الكلاسيكي.

حول نمط المعرفة التاريخية

كل ما قلناه سابقاً يخصّ المعرفة التاريخية بالمعنى الفلسفي والابستمولوجي العميق أكثر مما يخصّ تقنيات التوثيق وضبط المصادر أو التحقُّق منها. وهذه التقنيات هي التي تحدّد مهنة المؤرِّخ بالمعنى الحرفي للكلمة. ومن الواضح أن كلود كاهين كان يسيطر عليها سيطرة كاملة ولا يمكن أن ننتقده إطلاقاً من هذه الناحية. فهو المعلّم والأستاذ. كل ما ننتقده هو النظرة الابستمولوجية التي يلقيها على التاريخ ونمط كتابته للتاريخ. فقد يكون المؤرِّخ مسيطراً سيطرة كاملة على أدوات البحث التاريخي ولكنه يؤدي في بعض الحالات إلى إنتاج معرفة تاريخية ناقصة عن الموضوع المطروق، أو

معرفة متبعثرة ومشتتة، بل وغير مقبولة(*). وبالتالي فلا يمكن الاستفادة منها أو الركون إليها.

لن أعود هنا إلى كل تلك المناقشات النظرية التي دارت في فرنسا حول علم التاريخ، أو المعرفة التاريخية وتجديد مناهجها ومنظوراتها ومصطلحاتها. فهذا ما خاض فيه الباحثون كثيراً طيلة العشرين أو الثلاثين سنة الماضية، حيث ازدهرت المناقشات الابستمولوجية حول علم التاريخ الحديث. نذكر من بينها أعمال مؤرّخ محترف كبول ڤيني، أو فيلسوف مهمّ كبول ريكور، أو عالم لاهوت حديث من أمثال بيير جيزيل، أو علماء الأنتربولوجيا(**)... إلخ. لن أكرر هنا تعداد كل هذه الأعمال الابتكارية الرائعة التي جدّدت المنهجية التاريخية وأخصبتها وفتحت لها منظورات وآفاقاً واسعة لم تكن في الحسبان. ولكن الاختصاصيين في مجال الدراسات العربية - الإسلامية (أي المستشرقين) يظلون بمنأى عن هذه المناقشات للأسف، بل ويعادونها بشكل صريح أحياناً. وهناك مسائل حيوية وحاسمة لا يزال العلماء المستشرقون يهملونها أو يتحاشونها. وهي تتمثّل بجوهر المعرفة التاريخية أو مادتها، وبأهدافها وغاياتها، وبمكانتها، وبوظائفها الفعلية والدور الذي تقوم به. وعندما أقول المعرفة التاريخية فإنني أقصد هنا تلك المتركزة على دراسة الإسلام والمجتمعات المجبولة قليلاً أو كثيراً بهذا الدين. هكذا نجد أن البحث التاريخي الجاد مُطالبٌ بالتوصّل إلى مختلف أنواع الجمهور في البلدان الإسلامية والعربية بصفتهم ذواتاً فاعلة بالنسبة لي، ثم بشكل ثانوي بصفتهم الجمهور الذي تُوجَّه إليه هذه المعرفة من قِبَلِ المستشرقين (بمعنى أن المسلمين أو العرب يُمثّلون فقط جمهوراً عاماً لا على التعيين بالنسبة للمستشرقين ولا يُمثّلون ذواتاً مستقلة أو فاعلة). كما وينبغي على البحث التاريخي المتركّز على دراسة

(*) في كتابة التاريخ هناك مرحلتان: مرحلة تقنية أولية تهتمّ بجمع المصادر المخطوطة وغير المخطوطة والتأكد من صحتها وتوثيقها وتحقيقها. وهي مرحلة ليست سهلة وإنما تأخذ وقتاً طويلاً. فهي التي تكشف عن التزوير أو عدم التزوير في الوثائق التاريخية. ولكنها وحدها لا تكفي في كتابة التاريخ. وإنما ينبغي أن تكون تمهيداً للمرحلة التالية: مرحلة غربلة هذه الوثائق ومعرفة كيفية قراءتها وتفسيرها واستخراج أكبر قدر من المعلومات منها لإضاءة الحقبة التاريخية المدروسة. وهذه المرحلة الثانية تتطلب من المؤرّخ انفتاحاً منهجياً وابستمولوجياً واسعاً.

(**) الكتابات التنظيرية حول علم التاريخ عديدة جداً في فرنسا. والأسماء التي ذكرها أركون هنا ليست إلاّ بعضها. وهناك فرق بين كتابة التاريخ وبين التنظير الابستمولوجي حول جدوى علم التاريخ وأهدافه وغاياته. والمؤرّخون الكبار أو الفلاسفة هم وحدهم عادةً الذين يقدرون على التنظير الابستمولوجي لعلم التاريخ. والأسماء التي ذكرها أركون هنا هي التالية بالفرنسية: Paul Veyne, Paul Ricœur, Pierre Gisel.

الإسلام والمجتمعات الإسلامية أن يتواصل مع الفكر التاريخي العالمي الحديث. إنه مُطالبٌ بأن يكون أحد روافده التي تغنيه بالمعطيات والمعلومات من خلال تحليل المثال الإسلامي والعربي. هذا في حين أن معظم إنتاج الفكر التاريخي العالمي يتركّز على دراسة التراث الغربي سواء أكان مسيحياً أم معلمناً. أقصد بذلك أني أود أن يصبح الاستشراق جزءاً لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي. فلا يُعقل أن يظل منغلقاً على نفسه وراضياً بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضاً الانفتاح على الثورة المنهجية والابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم!

المادة أو الجوهر:

قد يُفهم من كلامي السابق أني أريد تهديم الاستشراق أو المشاركة في المعركة الأيديولوجية ضده(*) أو نكران كل فضل له. إذا كان القارىء قد فهم ذلك فإنه مخطىء حتماً في إدراك مقصدي. في الواقع، إن العلماء الأوروبيين (أي المستشرقين) كانوا أول من طبّق المنهج التاريخي الحديث على التراث الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية. لقد طبّقوه بكل منهجياته وإشكالياته وتقنياته في التحقيق النقدي للنصوص والمخطوطات. نقول ذلك ونحن نعلم أن الفكر التاريخي قد توقف عن العطاء في اللغة العربية بعد ابن خلدون[١]. وهكذا توقفت حركة الفكر في المجال العربي الإسلامي بين عامي ١٥٠٠ و١٨٠٠. ثم جاء عصر النهضة في القرن التاسع عشر واعتقدنا أن فترة الركود والهمود قد انتهت، وأن الباحثين المسلمين والعرب سوف يدخلون حلبة النقد التاريخي وينافسون المستشرقين الأوروبيين في بعث التراث أو إحيائه أو تطبيق المنهجية التاريخية عليه. وقد حصلت بعض الجهود في هذا الاتجاه هنا وهناك، وظهر علماء عرب ومسلمون قادرون على السيطرة على مناهج البحث الحديثة. ولكننا لم ننتبه إلى مدى خطورة أيديولوجيا الكفاح التي ابتدأت تسيطر على

(*) يقصد أركون بالمعركة الأيديولوجية ضد الاستشراق تلك المعركة التي دارت في العالم العربي والإسلامي ضده. فقد اتهم بالنزعة الاستعمارية والعرقية ـ المركزية الأوروبية ومحاولة النيل من التراث الإسلامي، إلخ.. بالطبع فإن نقد أركون للاستشراق يختلف عن ذلك. فهو ينقده من وجهة نظر ابستمولوجية لا أيديولوجية كما هو واضح. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين نقده/ ونقد المثقفين العرب الآخرين.

(١) لكي يطلع القارىء على آخر دراسة عن كيفية كتابة المؤرّخين العرب القدامى للتاريخ، فإننا نحيله إلى كتاب طريف الخالدي: **الفكر التاريخي العربي في العصر الكلاسيكي** Tarif Khalidi: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, 1994.

الساحة منذ عام ١٩٣٠ وتوقف الحركة الفكرية الصاعدة لعصر النهضة (أي توقف المنهج التاريخي وبقية المناهج العلمية في الواقع). وهكذا انتصر التيار الأيديولوجي على التيار العلمي في الساحة العربية ـ الإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. نقول ذلك ونحن نعلم أن صراع المصالح الآنية في كل مجتمع يضغط بكل ثقله على القراءات المختلفة والمتناقضة التي تقوم بها الفئات المتنافسة داخل هذا المجتمع لتراثها التأسيسي (أو للفترات التأسيسية الأولى للتراث). وهكذا راحت النخب العربية والإسلامية المثقفة تبتعد عن مثال الطهطاوي، وطه حسين، وجرجي زيدان، وأحمد أمين... إلخ، وتتبع الخط النضالي المسيَّس الذي يضحِّي بالمعرفة من أجل الأيديولوجيا. وبدلاً من أن يتابعوا مشروع كتابة تاريخ نقدي للإسلام وللمجتمعات التي أصبح يمثّل فيها المرجعية العليا بالنسبة لأغلبية السكان، راحوا ينخرطون في أيديولوجيا الكفاح وثقافتها المختزلة والمبتسرة.

وهكذا أُجهض مشروع النهضة أيضاً. وراح الأيديولوجيون المسلمون والعرب ينخرطون في مماحكات جدالية ضد العلم الاستشراقي الرصين ويضيعون وقتهم في ما لا طائل تحته بدلاً من أن ينصرفوا لإنتاج البحوث العلمية عن التراث. راحوا يماحكون المستشرقين حول قضايا تخصّ مباشرة التاريخ الديني، أو ما دعي فيما بعد بالعلم الكولونيالي (الاستعماري). وضاقت الدائرة الثقافية العربية وتشنَّجت أكثر فأكثر بحكم ضرورات الصراع الأيديولوجي منذ الخمسينات. وانتهى دور المثقف الليبرالي القادر على التفاعل مع المنهج التاريخي والحضارة الأوروبية (كطه حسين مثلاً، ولكنه ليس الوحيد). وأصبح المثقفون ميالين أكثر فأكثر إلى معاداة العلم الأوروبي[*]. وحتى الذين كانوا أقرب إلى عقلانية عصر التنوير ومبادئه راحوا ينصرفون عنه إما لأسباب تكتيكية وإما بسبب العداء الصريح والمباشر له. وهكذا راحوا يخضعون لهيمنة ما كنت قد دعوته في مكان آخر بالعقل الإسلامي الأرثوذكسي أو بالسياج الدوغمائي المغلق على نفسه[١]. وأصبحوا بالتالي يرفضون أعمالاً استشراقية ذات أهمية معرفية كبرى

(*) لا ريب في أن مشكلتي الجزائر وفلسطين قد ساهمتا إلى حد كبير في انصراف المثقفين العرب عن العلم الأوروبي، بل ومعاداتهم له باعتباره بورجوازياً، استعمارياً. ولا نستطيع أن نلومهم كثيراً على ذلك. فتأييد الغرب لإسرائيل على طول الخط جعل العرب يشكّون حتى بمفهوم الحقيقة والحداثة والفكر.. وهكذا انحسر التيار الليبرالي الذي كان يمثله طه حسين لكي يحلّ محله التيار الأيديولوجي أصولياً كان أم ماركسياً أم قومياً. ولا نزال نتخبط في هذه الحالة حتى الآن. ولكن مستقبل التيار التنويري الليبرالي أمامه لا خلفه.

(١) انظر دراستي التي بعنوان: «بعض مهام المثقف المسلم اليوم»، منشورة في كتابي: كيف نفكّر في الإسلام اليوم؟ مرجع مذكور سابقاً، ص ١٧ـ ٣٥.

ككتاب نولدكه عن القرآن سابقاً[*]، أو ككتاب خلفه جوزيف فان إيس **علم الكلام والمجتمع في الإسلام (أو اللاهوت الإسلامي والمجتمع**. ظهرت منه أربعة أجزاء حتى الآن). ثم ظهرت الحركات الإسلاموية مؤخراً وزادت الطين بلّة. ارتدت طابعاً «ثورياً»، بمعنى الانقلاب السياسي عن طريق العنف الرمزي والجسدي في آن معاً. ومنذ ذلك الوقت تزايد الرفض لكل العلم الأوروبي بل ووصل إلى حد الرفض القاطع لجوهر الفكر التاريخي الحديث! ولهذا السبب يبدو لي أنه من المضيء جداً تحليل هذه المواجهة التاريخية المحسوسة بين الأصوليين الإسلاميين / والحداثة الأوروبية من خلال الأعمال النموذجية وذات الدلالة لكلود كاهين.

ولكن ما هي الزبدة الفلسفية (أو الجوهر الفلسفي) للفكر التاريخي الحديث؟ ماذا نعني بفكر الحداثة؟ يُمكن القول بأنه يتلخص في المواقف الابستمياثية والابستمولوجية (أي المواقف الفكرية العميقة) التالية:

- كل الوحدات الاجتماعية البشرية (أو كل المجتمعات) أياً يكن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحوّل والتغيّر والتطوّر. ويكون هذا التطوّر إما باتجاه الدمج والتعقيد والمزيد من القوة والميل إلى الهيمنة، وإما باتجاه التفكك والضعف المتزايد الذي قد يصل إلى مرحلة التلاشي الكامل.

- كل ما يحصل في حياة الوحدات الاجتماعية (أي في حياة المجتمعات البشرية) هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية. فهذه القوى هي التي تؤثّر في المجتمع وهي التي تحسم مسألة الإرادات والمبادرات والتصوّرات الخاصة بالوكلاء الاجتماعيين الذين يدعون أيضاً بالفاعلين أو الممثلين الاجتماعيين. وقد دعتهم العلوم الاجتماعية كذلك من أجل الإلحاح أكثر على اللعبة المسرحية لآلية اقتناص السلطة وممارستها بشكل خاص (فحفلات التنصيب المهيبة والطقوس الرسمية تشبه المَسْرَحة أو الإخراج المسرحي. فكلاهما يهدف إلى التأثير على الجمهور في نهاية المطاف).

- ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصّة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحيّ ولكن البعيد،

(*) لا تزال بحوث نولدكه التاريخية عن القرآن ممنوعة على الترجمة إلى العربية حتى الآن على الرغم من أنها صدرت قبل مائة عام!... وبالطبع فإن الموسوعة الجديدة لخلفه الكبير جوزيف فان إيس عن اللاهوت والمجتمع في القرون الهجرية الثلاثة الأولى سوف تنتظر وقتاً طويلاً قبل أن تُترجم إلى العربية، هذا إذا ما تُرجمت يوماً ما...

وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة جميعها بالمتخيَّل... أقول إن ذلك كله هو أيضاً من صنع الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر). فلو لم يخلق البشر هذه التصوّرات أو لو لم يؤمنوا بها لما وُجدت(*). وبالتالي فينبغي أن تخضع للتحليل العلمي والنقدي مثلها في ذلك مثل غيرها، هذا التحليل النقدي الذي تقوم به العلوم الاجتماعية. لماذا ينبغي أن تخضع له، أو لماذا يجب تطبيق الدراسة العلمية عليها؟ لأننا نريد تقدير مدى صحتها وحجم آثارها على الإنتاج التاريخي العام للمجتمعات البشرية.

- كان عالم الاجتماع الفرنسي جان كلود پاسرون قد بلور مصطلح «المحاكمة السوسيولوجية» أو «المحاجّة العقلانية السوسيولوجية»(**). ونحن نعلم أن المحاجّة التاريخية المتضمنّة في كل كتابة تاريخية حديثة تميل إلى أن تستولي شيئاً فشيئاً على هذه «المحاجّة العقلانية السوسيولوجية»، طامحةً من وراء ذلك إلى جعل ذاتية البشر شيئاً موضوعياً قابلاً للدراسة والتحليل والفهم.

إن مجمل هذه المواقع والممارسات المعرفية المحدّدة على هذا النحو يقودنا إلى ما كان روجيه كايوا قد دعاه بـ «الأنظمة المعرفية المغامِرة» أو التي تحب المغامرة. ونعني بها تلك الأنظمة العقلانية المتطوّرة أو القابلة للتطوّر، أو تلك الأوضاع المتحركة التي يتخذها العقل النقدي القلق الذي لا يهدأ ولا يجمد عند وضع نهائي. فهذا العقل المتحرك أو المتطوّر باستمرار هو عكس العقل الدوغمائي تماماً(***). لماذا؟ لأن العقل الدوغمائي يعتقد أنه قد توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية وانتهى الأمر. هذا في حين أن العقل النقدي يعرف بأنه مضطر في كل مرة إلى إجراء التعديلات على ذاته باستمرار. كما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاته أو بوضع ذاته على محك البرهنة والصحّ والخطأ. وكذلك فهو مضطر إلى التخلّي عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها

(*) هذا التصوّر للأمور يصدم كلياً الحساسية التقليدية التي لا تزال مهيمنة في المجتمعات العربية والإسلامية. والواقع أنه يعود إلى عصر دوركهايم وعلم الاجتماع الحديث. وهو يعني أن الدين يقع داخل المجتمع وليس فوقه. فالبشر عندما يؤمنون بشيء فإنه ينوجد، وعندما لا يؤمنون فإنه لا ينوجد. هنا يكمن الفرق الأساسي بين عقلية الحداثة / وعقلية القرون الوسطى.

(**) الكتاب الذي يشير إليه أركون هو التالي: J-Cl. Passeron: *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.

(***) الحداثة تعني الانتقال من مرحلة العقل الدوغمائي إلى مرحلة العقل النقدي المتطوّر باستمرار. هكذا انتقلت أوروبا من مرحلة العقل المسيحي الدوغمائي المطلق، إلى مرحلة العقل العلمي المتحرّك باستمرار. وتمّت هذه القطيعة النوعية الكبرى في القرن الثامن عشر (أي في عصر التنوير).

صحيحة ثم ثبت له فيما بعد أنها خاطئة. وبالتالي فهو مضطر إلى القيام بانطلاقة جديدة وافتراضية كلما انبثقت أمامه جوانب جديدة وغير معروفة من الواقع (قلنا انطلاقات افتراضية لأنها تريد أن تجرب ذاتها أو تضع ذاتها على محك التجربة والممارسة فإما أن تثبت صحتها وإما أن يثبت فشلها. وبالتالي فليس للعقل النقدي أي مزعم في امتلاك الحقيقة بشكل مسبق). ولكن ليس هذا كل شيء. ذلك أنه ينبغي أن نعلم أنه إذا لم تتوافر الأطر الاجتماعية الواسعة والمحبِّذة بما فيه الكفاية والتي تتمتع باستقلالية سياسية واقتصادية وقانونية مضمونة، فإنه لا يمكن إنتاج الأنظمة المعرفية المغامرة اللهمَّ إلاّ على يد بعض الفنانين الحالمين أو «الأنبياء» الملهمين(*). وهكذا ظهر بالفعل الأنبياء والمهدي والأولياء الصالحون والأبطال والشعراء والزعماء المحاطون بهالة الهيبة والعظمة. لقد ظهروا في بيئات اجتماعية ـ ثقافية تسيطر عليها المعرفة الأسطورية ولا تفسح أي مجال لدخول المعرفة التاريخية أو لنموّها وتطورها (نقصد المعرفة التاريخية بالصيغة التي حدّدناها سابقاً).

على ضوء هذه التمييزات والتحديدات ينبغي أن نقيّم نوعية الفكر التاريخي ذي التعبير العربي في الفترة الكلاسيكية. وينبغي أن نفسّر بعدئذ كيف أن الأطر الاجتماعية للمعرفة في البيئات الإسلامية قد تعرّضت بعد عام ١٩٤٥ لانحرافات أيديولوجية خطيرة (أي كيف أن المعرفة قد تشوهت وتأدلجت إلى حد كبير)(**)، وأصبحت بعيدة كل البعد عن المعرفة الأسطورية (أو الرمزية) المرتبطة بالمرحلة الشفهية من الثقافة كما كانت سائدة عليه في عهد النبوّة. كما وأصبحت بعيدة كل البعد، وفي الوقت ذاته، عن المعرفة التاريخية النقدية كما هي سائدة اليوم في أوروبا. نستنتج من ذلك أنه يوجد إذن «نظام معرفي ثالث» لا هو أسطوري انبجاسي، ولا هو علمي تاريخي؛ إنه نظام مختلط أو هجين مرتبط بالمرحلة التاريخية الخاصة التي تعيشها مجتمعات العالم الثالث

(*) هذا يعني أن الفكر النقدي لا يمكن أن تسمح به إلاّ المجتمعات المتطورة ذات الأطر الاجتماعية الواسعة (كالمجتمعات الأوروبية مثلاً). ولهذا السبب فإن المناقشات الديمقراطية أو الاختلافية مزدهرة في هذه المجتمعات. فهي غنية اقتصادية ومرفهة مادياً وغير مكبوتة اجتماعياً، وبالتالي تستطيع أن تسمح بالاختلاف في وجهات النظر. أما المجتمعات الإسلامية أو العربية فلا تمتلك الحدّ الأدنى من التوازن الاجتماعي أو الرفاه الاقتصادي، فكيف يمكنها أن تسمح بتطبيق الفكر النقدي على تراثها الديني أو أنظمتها السياسية؟

(**) تدهور الأُطر الاجتماعية للمعرفة بعد الاستقلال يعود أيضاً إلى الزيادة السكانية الهائلة للشعوب العربية والإسلامية. فالمرحلة الليبرالية لم تزدهر سابقاً إلاّ لأن عدد السكان كان لا يزال محدوداً وتمكن السيطرة عليه من قبل الدولة. وأما بعد الاستقلال فقد زاد عدد السكان ضعفين أو ثلاثة أضعاف، وأصبح من المستحيل على الدولة تأمين حاجات كل هذا العدد الغفير. ولذلك انخفض مستوى التعليم وتراجع المكر النقدي لكي يحلّ محله الفكر الأصولي.

بشكل عام وليس فقط المجتمعات الإسلامية أو العربية. وقد نتج بتأثير من الضغوط التفكيكية التي مارستها الحداثة أو بالأحرى هجمة الحداثة على المنطقة بعد عام ١٩٤٥. وكنت قد دعوت هذا النظام «المعرفي» بالشعبوي لا بالشعبي. أقول ذلك وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن الظاهرة الشعبوية تنتج في آن واحد عن العوامل التالية:

١- تنتج الظاهرة الشعبوية عن «توصّل الجماهير الشعبية الغفيرة إلى المساهمة في الحياة السياسية لأول مرة. ونقصد بالسياسة هنا الصراع من أجل الحصول على الموارد المادية للمجتمع ونيل الحصّة منها، ومن أجل ممارسة السلطة الإكراهية أو القسرية، ثم من أجل خلع المشروعية على ذلك كله ضمن إطار يتجاوز الطوائف الاجتماعية»[١] والعصبيات والمراتبيات التقليدية. فقبل ذلك لم تكن الجماهير الشعبية تحلم مجرد حلم بالوصول إلى السلطة أو باقتسام الموارد الاقتصادية للمجتمع. كانت مقتنعة بواقعها المزري أو راضية به.

٢- وتنتج أيضاً عن تضخم الدائرة الأيديولوجية أو اتساعها الزائد عن الحد. وهذا التضخم متولّد عن الخطاب الديماغوجي لدولة الحزب الواحد، أو لدولة النظام الملكي المطلق الصلاحيات. ويحاول هذان النظامان تأسيس مشروعيتهما على المبدئين الرئيسيين الموجِّهين للظاهرة الشعبوية بصفتها صيغة أيديولوجية. هذان المبدءآن هما: ١) إن إرادة الشعب المُعتَبر أنها متطابقة مع العدالة والقيم الأخلاقية ينبغي أن تتغلّب على كل قانون مؤسساتي مُبلوَر من قبل البشر (أي من قبل النخبة)؛ ٢) لا يمكن للحكّام أن يكونوا صالحين إلاّ إذا كانوا مرتبطين مباشرة بالشعب، متجاوزين بذلك النخب المتوسطة أو الوسيطة (كالمثقفين، والخبراء، والتكنوقراط)[٢].

٣- تنتج الظاهرة الشعبوية أيضاً عن تفكُّك جميع الشبكات التضامنية الكائنة بين الناس، وعن تفكُّك الشيفرات الثقافية (أو الأعراف والتقاليد الثقافية السائدة والموروثة أباً عن جد). كما وتنتج عن تفكك وانحلال الطقوس الشعائرية والأنظمة الرمزية للتصوّر والإدراك. وكل هذه الأشياء كانت قد أمّنت طيلة قرون عديدة التماسك الوجودي للبشر، والشعور العميق بالهوية الجماعية، والأمل بالخلاص والنجاة لكل

---

(١) انظر دراسة جان لوكا التي بعنوان: «الدمقرطة في العالم العربي: عدم يقينيّتها، هشاشتها، مشروعيتها». منشورة في كتاب جماعي بإشراف غسان سلامة: ديمقراطية بدون ديمقراطيين، Jean Leca: «La démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité», in: *Démocratie sans démocrates*, sous la direction de Ghassan Salamé, Paris, Fayard, 1994, p. 48.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.

القطاعات الحضرية، والريفية، والبدوية من المجتمع. فبعد أن يتفكك كل ذلك وينحلّ لا يعود أمام البشر الضائعين من معتصم أو ملاذ إلا الانخراط في الحركات الأيديولوجية أو السياسية الشعبوية(*).

٤ـ تنتج الظاهرة الشعبوية أخيراً عن عمليات الاقتلاع من الجذور والهجرة الكثيفة للبشر من الأرياف إلى ضواحي المدن وانتشار بيوت الصفيح البائسة التي لا يتوافر فيها الحدّ الأدنى من النظافة والخدمات الأساسية كالماء والكهرباء وغير ذلك. إنها تنتج عن تشتيت الناس الفقراء وتهميشهم ونبذهم واستبعادهم. وهذا ما يؤدي بالجماهير إلى اللجوء إلى العنف الجذري واستخدامه كسلاح وحيد من أجل إسماع صوتها وفرض احترام المبدأين التوجيهيين السابقين المُستَبطنين في وعيها والمتجذرين كأفق وحيد للخلاص أو النجاة.

والآن نريد أن نطرح السؤال التالي على مؤرِّخ العصور الوسطى البعيدة سواء أكان كلود كاهين أم غيره من المستشرقين الأكاديميين: هل يمكنه أن يقول بأن الانقلابات الاجتماعية التي حصلت مؤخراً والتي أدت إلى ولادة الحركات الشعبوية الجماهيرية هي ظاهرة لا تهمّه لأنه يهتم بالماضي لا بالحاضر؟(**) هل يمكنه الزعم بأن هذه الظاهرة التي تحصل أمام أعيننا اليوم لا تؤثر إطلاقاً على منهجيته، ولا على الإشكاليات التي يطرحها، ولا على ابستمولوجيته (أي نظرية المعرفة التي يعتنقها)؟ فهو شخص مختصّ بالماضي البعيد والعصور الغابرة ولا يريد أن يتدخل في ما لا يعنيه! ولكننا نعلم أن هناك دائماً علاقة بين الماضي والحاضر. نقول ذلك خاصّة وأن التحقيب الزمني للعصور الإسلامية لم يحصل بشكل قاطع حتى الآن. وهذا ما تعرضنا له سابقاً. أعتقد في ما يخصّني أن الحركات الشعبوية التي نشهدها اليوم تعرّي أكثر من أي وقت مضى المواقع الأيديولوجية لمؤرّخي العصور الوسطى الإسلامية(***)، بل

(*) المقصود بالحركات الشعبوية هنا الحركات الأصولية المنتشرة حالياً. ومن الواضح أن أركون يحاول أن يقدّم تفسيراً اجتماعياً لهذا الانتشار. وهناك فرق بين الحركات الشعبوية / والحركات الشعبية. فالأولى دوغمائية، متطرفة، غرائزية، في حين أن الثانية مستنيرة، طيبة، متسامحة، ميّالة إلى التقدّم.

(**) واضح أن المستشرق الأكاديمي الغارق في أعماق الماضي لا يهمّه كثيراً مصير المجتمعات العربية والإسلامية. وهنا يكمن الفرق بين أركون / وبين زملائه في الجامعة من المستشرقين الآخرين. فهو يتلهّف حرقةً لتشخيص مشاكل المجتمعات الإسلامية حالياً لأنه من أصل إسلامي (الجزائر). هذا في حين أن زميله المستشرق هو من أصل فرنسي أو ألماني ويهمّه بالدرجة الأولى حلّ مشاكل المجتمع الفرنسي أو الألماني.

(***) يقصد أركون بهم المؤرّخين العرب القدامى كالطبري وغيره. فنحن نستطيع أن نفهم مواقعهم الأيديولوجية بشكل أفضل على ضوء ما يحدث الآن. فاستخدام الحركات الأصولية الحالية لدين وتسييسه إلى أقصى حد =

ولجميع المؤرِّخين الذين تلوهم ولجميع التراثات البشرية سواء أكانت دينية أم قومية. أقصد المواقع الأيديولوجية الناتجة عن الانتماء الطبقي للمؤرّخ، أو الانتماء المذهبي (الأرثوذكسي)، أو الانتماء الثقافي. وهكذا نجد أن الحاضر يضيء الماضي عن طريق الاسترجاع والمقارنة، مثلما أن الماضي يضيء الحاضر. يضاف إلى ذلك أن المعرفة التاريخية لا يمكن أن تتوصل إلى الشمولية والموضوعية إلاّ إذا دمجت في كل مراحل بلورتها وكتابتها ذلك الجدل الشهير الكائن بين السلطة المركزية / والقوى الهامشية أو المهمّشة.

وبالتالي فلا ينبغي على المؤرِّخ بعد الآن أن يهتم فقط بالسلطة المركزية وكتابة تاريخها وتاريخ القطاعات المدجَّنة التابعة لها، وإنما ينبغي عليه أن يوسّع من فضوله العلمي وأن يكتب تاريخ من لا تاريخ لهم: أي كل الفئات المهمَّشة والمنبوذة والتي كانت حتى أمد قريب خارجة عن نطاق السلطة المركزية(*).

إن إعادة دمج «الفئات المهمَّشة» داخل التاريخ العام للمجتمعات العربية والإسلامية يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل هذه الحركات الشعبوية. كما ويتيح لنا أن نوسّع التحليل ونفهم سبب استخدام الإسلام في فترات متقطعة وعلى مدار التاريخ كسلاح سياسي أو كنموذج للعمل التاريخي. يُمكننا بعدئذ وعلى أثر هذا المثال ودراسته أن نضع أطروحة الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه على محك التساؤل والنقد. ونحن نعلم أنه كان قد أصدر كتاباً منذ بضع سنوات وأحدث ضجة واسعة في أوساط الباحثين هو: **خيبة العالم** أو «نزع أغلال السحر والفتنة عن وجه العالم»(**). وهو يصف فيه تراجع التقديس أو انحسار الدين المسيحي عن سطح المجتمعات الأوروبية

= من أجل الإطاحة بالأنظمة القائمة والاستيلاء على السلطة يُشبه إلى حد كبير حركة الدعوة العباسية أو الإسماعيلية أو غيرها من الحركات القديمة التي كانت تحاول أيضاً الإطاحة بالأنظمة القائمة والتوصّل إلى السلطة. ما أشبه الليلة بالبارحة!!

(*) كان التاريخ يُكتب دائماً من وجهة نظر السلطة المركزية والفئة المهيمنة في المجتمع. وهي فئة تعيش عادة في المدن وضواحيها وأريافها القريبة. وأما المناطق النائية والجبال العاصية والبوادي الشاسعة، فلم يكن أحد يأخذها بعين الاعتبار عندما يكتب التاريخ. كانت تُعتبر خارج التاريخ. وكان النّبْذ يشمل الأقلّيات العرقية ـ اللغوية، كما يشمل الطوائف والأقلّيات المذهبية المُعتبَر أنها منحرفة عن الخط المستقيم أو الدين الصحيح (أي الأرثوذكسية). ولكن الآن لم يعد ممكناً أن يستمر الأمر على هذا النحو، وإنما ينبغي أن يشمل التاريخ كل فئات الشعب وليس فئة واحدة منه فقط.

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو التالي: Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

بدءاً من القرن الثامن عشر والدخول في العصر الوضعي والصناعي. ويعتبر أن المسيحية هي وحدها الدين الذي يقبل بأن يخرج المجتمع منه، أي أنها «دين الخروج من المرحلة الدينية للوجود». هذا في حين أن الأديان الأخرى لا تسمح للمجتمع بأن يتحرّر منها، وأبرز مثال على ذلك الإسلام واليهودية. فهما دينان لا يعترفان بالعلمنة أو بالفصل بين العامل الروحي / والعامل الزمني، أو بين الدين / والدنيا، أو بين الدين / والسياسة... وحدها المسيحية تسمح بذلك، وهنا تكمن خصوصيتها وتفوّقها على كافة الأديان الأخرى. هذا هو ملخص سريع لأطروحة السيد غوشيه في كتابه المذكور آنفاً. ولكننا نجد أن هذا الباحث لم يأخذ بعين الاعتبار تنوّع التجارب السياسية ـ الدينية التقليدية. كما ولم يدرس تشظّي الظاهرة الدينية وتحوّلها بل وتردّيها وانحطاطها تحت الضغط المتزايد للحركات الشعبوية حتى في المجتمعات الأوروبية الغنية. عندما يتحوّل الدين (أو ما يستمرون في دعوته كذلك) إلى هذيان جماعي يحمل في طياته الموت والخراب، فإنه ينبغي على المؤرّخ أن يعمّق التحليل أكثر فأكثر حتى يصل به إلى المنشأ الأول للدين. بمعنى آخر، ينبغي عليه أن يقوم بالمهمة الأساسية التالية التي لا بد منها: الكشف عن المضامين الحقيقية للوعي «الديني» لدى الاتباع الأُول لمحمد ويسوع الناصري، ولدى مناضلي الخوارج الأشداء، والزيدية، والاسماعيلية، والإسلامويين اليوم(*).. وكذلك لدى رعايا الملوك الكاثوليك لأسبانيا، ومنظّمي محاكم التفتيش، ومحاربي الإرغون اليهود في إسرائيل، وجميع الأرثوذكسيين المتعصبين بالأمس واليوم... إذا لم يقم المؤرّخ بهذه الإضاءة التاريخية لجذور الظاهرة المعنيّة، وإذا لم يعد إلى الماضي البعيد فإنه لن يفهم الحاضر القريب. ينبغي أن نقوم بهذا العمل الضروري والحاسم من أجل إعادة تأويل كل المعجم المفهومي أو المصطلحي الموروث عن الماضي، أي كل التراث الديني في الواقع. ونعلم أن هذا المعجم اللفظي والمفهومي مستعاد من قبل الحركات الشعبوية والإسلاموية الحالية دون أي تأويل أو تفكير أو تجديد؟ إنه مستعاد كما هو بشعاراته وألفاظه وأوامره ونواهيه! إذا لم نقمْ بهذا المسح التاريخي الشامل للماضي فإننا لن نستطيع تجديد النقاشات الجارية حالياً حول الفصل بين الدائرة الروحية / والدائرة الزمنية، بين المقدس / والدنيوي، بين السيادة العليا أو المشروعية العليا / والسلطة السياسية، بين الكنيسة كمؤسسة

(*) يدعو أركون هنا إلى القيام بأركيولوجيا للوعي الديني من أجل فهم ما يحدث اليوم. فالعنف الهائل والمدمّر الذي يرتكبه الأصوليون له علاقة بالماضي الذي يتخذ الطابع النموذجي بالنسبة لهم. والأصولية الإسلامية بهذا المعنى لا تختلف عن الأصولية المسيحية التي عانت منها أوروبا كثيراً قبل أن تحجّمها أو تقضي عليها. ولم تستطع تحجيمها إلاّ بعد انتشار الوعي العلمي وتغلغل العقلانية في أوساط واسعة من المسيحيين الأوروبيين.

سلطوية / والدولة، بين العقلانيات المؤقتة للعلوم الاجتماعية / والمتخيَّلات الاجتماعية الجبارة(*) التي تتلاعب بها وسائل الإعلام أو تحرّكها كما تشاء وتشتهي.

كما يُلاحظ القارىء، نحن لا ندعو المؤرِّخ إلى أن يُخضع عمله أو بحوثه لحاجات الحاضر ومطالبه المختلفة والمتعدّدة، وإنما نريده أن يضيء الحاضر عن طريق الماضي، والماضي عن طريق الحاضر، مع احترام حدود كل منهما وظرفه الزمني وخصوصيته. وينبغي بشكل خاص أن يتحاشى أكبر خطيئة يُمكن أن يرتكبها مؤرّخ: أي الإسقاط أو المغالطة التاريخية (المقصود إسقاط مفاهيم العصر الحاضر وإشكالياته على الماضي أو العكس). وبالتالي، فعملية ربط الحاضر بالماضي عملية دقيقة وتتطلّب الكثير من الحنكة والمهارة والاحتراف في ممارسة البحث التاريخي. في الواقع، إن أخلاقية المهنة تجبر المؤرِّخ (وبخاصة إذا كان يشتغل على تاريخ آخر غير تاريخه) على أن يوضّح بشكل أفضل الرهانات المخفيّة تحت الألفاظ المعنوية والمصطلحات والمفاهيم الواردة في كتب المؤرِّخين القدماء. وكذلك ينبغي أن يكشف عن الرهانات العميقة المختبئة تحت الآمال الجماعية والأهداف العلنية، وتحت العقائد المترسخة والأنظمة الفكرية المُصعَّدة أو المتسامية بحسب تعبير التحليل النفسي، وذلك في جميع البيئات والمنعطفات التاريخية المختلفة. وعندئذ لا تعود المعرفة التاريخية عبارة عن مجرد نقل مضامين كتب التاريخ الإسلامية القديمة من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية للاستشراق: كالفرنسية والإنكليزية والألمانية. عندئذ لا يعود «المؤرِّخ ـ المستشرق» يكتفي بترجمة أقوال القدماء كما هي، أو بنقل أنظمة التصوّرات العقلية والممارسات العملية التي سادت في الماضي من لغة إلى لغة(**). عندئذ لا يعود يكتفي بسرد وقائع التاريخ الإسلامي بشكل متسلسل خطّي أو متدرج في الزمن، وإنما يحاول تحليل الخطابات القديمة من الداخل وتفكيكها من الداخل لكي يكشف عن كل المسلّمات الضمنية والأيديولوجية التي تشتمل عليها والتي لا تظهر على السطح بشكل مباشر

(*) المقصود بالمتخيّلات الاجتماعية الجبارة الرأي العام السائد في الجهة الغربية كما في الجهة الإسلامية. فالغرب يمتلك أيضاً متخيّلاً عن الإسلام، وهو متخيّل سلبي أو عدائي ومستعد للاستنفار في أي لحظة. والعرب أو المسلمون يمتلكون متخيّلاً (أي صورة) سلبية عن الغرب (الشيطان الأكبر، الإمبريالية، الاستعمار...).

(**) هكذا نجد أن أركون يلحّ دائماً على النقطة نفسها فيما يخص نقد المنهجية الاستشراقية. فهي خجولة أكثر مما يجب؛ وهي لا تنخرط ابستمولوجياً بما فيه الكفاية؛ وهي ترفض الانفتاح على آخر المستجدات المنهجية والمصطلحية في ساحة العلوم الإنسانية. فلا يكفي نقل كبريات النصوص الكلاسيكية من العربية إلى الفرنسية مثلاً، وإنما ينبغي تحليلها من الداخل، تفكيكها، نزع القناع عن مواقعها الأيديولوجية المطموسة تحت ستار كثيف من اللاهوت الديني أو المعجم الإسلامي القديم.

(وإنما ينبغي التنقيب عنها لكي تظهر وتنبثق). وهكذا يُمارس المؤرِّخ استراتيجية معرفية جديدة تتمثّل بانتهاك المواقع التقليدية وزحزحتها عن مواقعها وتجاوزها كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وهكذا يكشف عمّا لا يُرى لأول وهلة.. وكل ذلك ضمن الخط المنهجي العريض الذي بلورناه هنا في هذه الدراسة.

مكانة المعرفة التاريخية ووظائفها:

نود أن نطرح منذ البداية هذا السؤال: ما المكانة التي تحتلها المعرفة التاريخية النقدية في النظام التعليمي لكل بلد من البلدان التي تتخذ الإسلام ديناً للدولة؟ (أي في جميع البلدان العربية والإسلامية تقريباً). كيف يدرسون الإسلام في برامجهم التعليمية بصفته ديناً، ونظاماً فكرياً، وعاملاً حضارياً؟ ما هي أمكنة الذاكرة التاريخية / أو الأسطورية التي يمكن للبحث الاجتماعي والأنتربولوجي أن يكشف عنها داخل كل فضاء اجتماعي محصور حالياً ضمن حدود سياسية؟ كيف تتداخل في كل ذاكرة تاريخية معيّنة عناصر المعرفة التاريخية / والمعرفة الأسطورية / والمعرفة الترقيعية، أي الأسطورية ـ الأيديولوجية في آن معاً؟ ما تأثير المعرفة التاريخية ـ النقدية على البيئة الاجتماعية ـ الثقافية التي تهيمن عليها الظاهرة الشعبوية؟ ما هي آثار المعنى أو التصوّرات التي تولّدها في تلك البيئة؟ ما هي الوظيفة أو الوظائف التي يُمكن تحديدها للبحث التاريخي في مجتمعات تعاني في آن معاً من قطيعة عميقة وقديمة مع ماضيها، ومن تفاوت تاريخي ضخم ومتزايد بالقياس إلى الحداثة العالمية؟

ينبغي طرح الأسئلة ذاتها على المجتمعات الأوروبية أو الغربية. صحيح أن مستواها أعلى بكثير من مستوى المجتمعات الإسلامية أو العربية. صحيح أنها مزودة بشبكة لا تُضاهى من المتاحف، والمكتبات الرائعة، ومراكز البحوث الشديدة الحيوية والإنتاجية، والجامعات الشهيرة... إلخ. كل هذا صحيح. ولكن على الرغم من ذلك فلا يمكننا القول بأن المعرفة التاريخية في هذه المجتمعات متحرّرة من الضغوط التي تمارسها آليات التصفية والانتخاب والحذف في الدول القومية الحديثة. كما أنها ليست متحرّرة تماماً من ضغوط الكنيسة، والمدارس الفكرية المختلفة، وإكراهات التخصّص الضيّق، والممارسات الزبائنية والتبعية التي تمارسها جماعات الباحثين، والروتين البيروقراطي في الجامعات، والسياسات الدولية. ولكن الشيء الأهمّ الذي نلاحظه هو أن المعارف التاريخية (أو المعلومات التاريخية) الهائلة المتجمعة في المراجع الفهرسية والموسوعات الضخمة الأوروبية لا تصل إلاّ قليلاً إلى الجمهور المدعو عموماً

بالمثقف. هناك معرفة تاريخية ونقدية ممتازة متوافرة في أمهات الكتب الاختصاصية وفي معظم المكتبات ولكن لا يطلع عليها إلاّ الاختصاصيون تقريباً. ويمكننا القول، من وجهة النظر هذه، بأن الاستشراق قد فشل في مهمته[1]. فهو شبه غائب تماماً عن الساحة، وحضوره ضعيف جداً أو متقطع لا يشفي الغليل. وإذا ما تدخل لتصحيح النظرة عن المجتمعات العربية والإسلامية فإن تدخلاته تظل سطحية أو موجَّهة. وقد كان متوقعاً أن يؤثّر على الجمهور العام في البلدان الأوروبية أو الغربية، ولكن شيئاً من هذا القبيل لم يحصل. وظل إنتاجه محصوراً بفئة ضيقة من الاختصاصيين. وبالتالي فلم يؤثّر في نظرة الجمهور الأوروبي (أو الغربي) إلى الإسلام أو العرب. وهي نظرة سلبية جداً بشكل عام. يُضاف إلى ذلك أن تاريخ العالم المتوسطي (أو تاريخ البلدان المحيطة بالمتوسط) لا يزال يعاني من قطيعات مؤلمة ونواقص صارخة. وكان المؤرِّخ البلجيكي هنري بيرينّ قد درسها في كتابه **محمد وشارلمان**[*]. والدليل على ذلك أننا لا نستطيع القول بأن أقسام التاريخ في الجامعات الفرنسية خصوصاً والجامعات الغربية عموماً قد استوعبت حقاً الدرس الكبير والثمين الذي خلّفه لنا المؤرِّخ العظيم فيرنان بروديل. والبرهان على ذلك أن تاريخ الإمبراطورية العثمانية مثلاً لا يزال مرمياً في ساحة الأقسام الهامشية، ولا يحظى بالعناية ذاتها التي يحظى بها تاريخ الضفة الغربية أو الشمالية من المتوسط (أي تاريخ البلدان الأوروبية ذاتها).

ينبغي أن نقيّم بشكل نقدي مكانة المعرفة التاريخية ووظائفها في أماكن إنتاج المعرفة المهيمنة (أي في الغرب)، وفي أماكن إنتاج المعرفة المهيمن عليها (أي في المجتمعات التابعة ومن بينها المجتمعات العربية والإسلامية). فهناك علاقة بينهما تشبه علاقة السبب بالنتيجة. نحن نعلم أن كل معرفة فعّالة وذات أهمية ينبغي التصديق عليها من قبل الجامعات الأوروبية أو الأمريكية. والدليل على ذلك إقبال طلاب العالم الثالث الشديد على شهاداتها ورغبتهم في نيل الدكتوراه منها. فالعالم الغربي المهيمن هو الذي يعطيك شهادة بالمعرفة أو لا يعطيك. وينطبق ذلك على العلوم التاريخية (أو الإنسانية) كما ينطبق على العلوم الدقيقة. وهذا يلقي بمسؤولية كبيرة على العالم الأوروبي

---

(١) يمكن للقارىء أن يفهم مقصدي بشكل أفضل إذا ما اطلع على الكتاب المهم الذي أصدره روجيه بول دروا بعنوان: نسيان الهند، فقدان الذاكرة الفلسفية. Roger-Pol Droit: *l'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, P.U.F., 1989. كل ما قاله هذا الكاتب الفرنسي عن الهند ينطبق على المجال العربي والإسلامي أيضاً. من هنا أهمية الاطلاع عليه.

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي: Henri Pirenne: *Mahomet et Charlemagne*, Paris, P.U.F., 1992.

والأمريكي المتفوق والمتقدّم. وهي مسؤولية علمية بالمعنى العالي للكلمة، وبالتالي فكرية وسياسية وأخلاقية. ولا أقول ذلك لكي ألقي المسؤولية على الاستشراق وحده، وإنما على جميع الأقسام الجامعية التي تسيطر على إنتاج كل أنماط المعرفة وعلى نقلها وتشغيلها. سوف أضرب هنا مثلاً محسوساً لكي أوضح ما أقصده بهذه النقطة الأخيرة. وسوف أستمده مما كُتب في اللغات الاستشراقية عن سيرة النبي محمد.

نحن نعلم أنه يستحيل علينا عملياً اليوم أن نكتب هذه السيرة طبقاً للفضول المعرفي المشروع للمؤرِّخ الحديث. بمعنى آخر يستحيل في الحالة الراهنة للأمور تطبيق المنهجية التاريخية على سيرة النبي لأن ذلك يثير ردود فعل هائجة من قِبَلِ جماهير المسلمين، وذلك لأن مثل هذا العمل سوف يظهر الفرق بين الصورة التاريخية للنبي / وبين الصورة الإيمانية التبجيلية الشائعة في أوساط «المؤمنين» والمكرَّسة منذ قرون وقرون. ودليلنا على ذلك أنه قد حصل الصراع نفسه في البيئات الأوروبية عندما ابتدأوا يطبّقون المنهجية التاريخية على المسيحية ويبيّنوا الفرق بين يسوع التاريخي / ويسوع الأسطوري[*]. ولا يزال هذا الصراع مستمراً منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا. وأكبر برهان على ذلك تلك الضجة التي أثارها مؤخراً كتاب ج. دوكين: **يسوع** في أوساط المسيحيين الفرنسيين[1]. وإذن فالموضوع شديد الحساسية والخطورة. هذا أقلّ ما يُمكن أن يُقال.

(*) دائماً تحظى الشخصيات الكبرى بالتبجيل والتعظيم والتقديس خصوصاً بعد موتها. وهكذا تتشكّل عنها صورة خارقة للطبيعة أو خارقة للعادة. ثم تغطّي هذه الصورة التبجيلية شيئاً فشيئاً على الصورة الواقعية التاريخية لهذه الشخصية بالذات. ويصبح من أصعب الصعاب اختراق جدران الصورة الأسطورية المثالية والتوصل إلى الصورة الحقيقية أو التاريخية. وهذا ما فعله المنهج التاريخي في أوروبا منذ القرن التاسع عشر. وأثار عليه ردود فعل هائجة من قبل المؤمنين التقليديين. وسوف يحصل الشيء نفسه في الإسلام.

(١) J. Dusquene: *Jésus*, Paris, Flammarion, 1994. لقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً في المكتبات الفرنسية فور صدوره. ودارت حوله مناقشات حامية ولا تزال كما يحصل للكثير من الكتب الأخرى التي تعالج الموضوعات الدينية. إن المحاجّات المتضاربة التي استخدمها المتصارعون الفرنسيون تشبه محاجّات المسلمين عندما يتعرضون لموضوعات تخصّ الدين الإسلامي، أو النبي، أو القرآن... إلخ. نقول ذلك على الرغم من أن المسلمين لم يشهدوا بعد ظاهرة النقد التاريخي أو العلمنة وكل المناقشات الهامة التي دارت حولها في الساحتين الفرنسية والأوروبية على مدار مائتي سنة تقريباً. فكيف يمكن تفسير ذلك؟ أقصد كيف يمكن تفسير تأخر الجمهور الفرنسي وتشنّجه ما إن يتعرض أحدهم بالدراسة التاريخية أو النقدية لموضوع المسيح؟ ألم يتعلم الفرنسيون أي درس من الماضي؟ أم أن مسألة الدين لا تزال حسّاسة حتى في مجتمع مُعَلْمن كالمجتمع الفرنسي؟ ينبغي القول بأن بعض الفرنسيين لا يزالون يرفضون النظرة التاريخية والنقدية الحديثة إلى الدين، مثلهم في ذلك مثل عامة المسلمين. انظر المناقشات التي دارت حول هذا الكتاب في جريدة **اللوموند** *Le monde* بتاريخ ٢٣/ ١٢/ ١٩٩٤. وانظر بشكل خاص مداخلة المؤرِّخ المعروف جان ديلومو.

من المعروف أن المستشرق الأمريكي ف. ي. بيترز هو أحد المطّلعين بشكل وثيق على المصادر العربية القديمة المتعلّقة ببدايات الإسلام. وقد نشر مؤخراً كتاباً بعنوان: **محمد وأصول الإسلام**(*). وسوف أعود إلى هذا الكتاب مطولاً من خلال عرض نقدي مفصل في مجلة **آرابيكا**. وبالتالي فلن أسجل هنا إلاّ بعض التعليقات السريعة.

أريد أولاً أن أقول بأن معظم المستشرقين ـ إن لم يكن كلهم تقريباً ـ قد ارتكبوا الخطيئة نفسها عندما حاولوا كتابة سيرة تاريخية نقدية للنبي محمد. وتتمثّل هذه الخطيئة بنوع من ضعف المحاجّة وعدم تماسكها. لأوضّح الأمور أكثر. الجميع متفقون على الاعتراف بالطابع المتأخر والتَقَوي أو الأيديولوجي أو الاثنين معاً لكل المصادر العربية المكتوبة التي وصلتنا عن شخصية محمد. فقد كُتبت جميع هذه المصادر في تلك البيئات المذهبية الضيّقة والمتصارعة للقرون الهجرية الثلاثة الأولى. ومعلوم أن هذه البيئات كانت تغلي غلياناً بصراع المذاهب الإسلامية المختلفة. وعلى الرغم من اعتراف الأساتذة المستشرقين بذلك، إلاّ أنهم يريدون إقناع القرّاء بأن عملهم نقدي بشكل صارم وكامل، هذا في حين أنه تنقصه أشياء أخرى لكي يصبح كذلك. فهم يكتفون بسرد الوقائع الثابتة أو محاولة التوصّل إليها، ويهملون الإطار النظري العام للدراسة أو قُلْ يطمسونه. بمعنى أنهم يكتفون بتطبيق المنهجية الفيلولوجية التي اشتهر بها الاستشراق الكلاسيكي ولا يطرحون الإشكاليات النظرية أو الابستمولوجية الكبرى التي تتعداها بالضرورة. **كان ينبغي عليهم أن يوضّحوا سياق الإيمان الذي دارت فيه حياة الشخصية التي يريدون التأريخ لها (أي حياة النبي)، ثم سياق الإيمان الذي كُتبت فيه المصادر الإسلامية القديمة من قِبَلِ المؤمنين للتأريخ لهذه الحياة بالذات**(**).

فالإيمان أيضاً يشكّل حقيقة واقعة، وبخاصة بالنسبة لأناس العصور القديمة، ويستحق أن يهتمّ به المؤرِّخ الحديث. ولكن المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية تظل مصرّة على وضعيتها، أي على المنهجية الوضعية التي لا تهتم إلاّ بالكشف عن الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقُّق منها. وبما أن الإيمان لا يشكّل حقيقة مادية ملموسة

(*) F. E. Peters: *Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, State University of New York Press, 1994.

(**) بمعنى أن العقلية الإيمانية تستطيع تقبُّل المعجزات أو الأحداث الخارقة للطبيعة بكل سهولة ويسر، هذا في حين أن العقلية العلمية الحديثة لا تستطيع أن تقبل بذلك. وبالتالي فعلى المؤرِّخ الوضعي (أو المادي البحت) أن يوسّع من منهجيته لكي يستطيع أن يفهم أناس تلك العصور الغابرة بمن فيهم الفقهاء والمؤرِّخون والكتّاب، بل وحتى الفلاسفة.

فإنه لا يدخل في حساب المؤرِّخ النقدي على الطريقة الاستشراقية. . . ولكننا نعلم أن حماسة الإيمان أو وهج الإيمان يؤثِّر في حركة التاريخ مثله في ذلك مثل الوقائع المادية الملموسة وربما أكثر. نقصد بالسياق الإيماني البيئة الأولى التي ظهر فيها محمد، ثم البيئة الثانية التي سادت بعد موته بمائة سنة أو أكثر وكُتبت فيها أولى سيره الذاتية (سيرة ابن إسحاق وابن هشام). ففي السياق الإيماني لا يهتمّ الناس برؤية الأشياء من خلال المنظور التاريخي المحسوس، وإنما من خلال الإيمان المتوهج الذي يتجاوز التاريخ أو يرتفع فوق مادياته. وبالتالي فلم يعد جائزاً أن يهتمّ المؤرِّخ الحديث فقط بالمعطيات الوضعية المحسوسة، وإنما ينبغي أن يهتمّ أيضاً بالأشياء الأثيرية ـ الروحانية التي لا تُرَى والتي تُعتبر أحد معطيات التاريخ تماماً كالأولى. فالتاريخ لا تحرّكه فقط الماديات، وإنما تحرّكه أيضاً الروحانيات والتصوّرات والخيالات. وكثيراً ما تتحول هذه الأخيرة إلى عوامل ضاغطة لا تقل تأثيراً عن الأولى، هذا إنْ لم تزد في بعض المنعطفات التاريخية الخاصة. وبالتالي فإننا نقصد بالسياق الإيماني تلك المعطيات النفسية ـ الاجتماعية التي تمارس تأثيراً حاسماً على تاريخ آخر، على تاريخ مهمل منذ زمن طويل. نقصد التاريخ الذي «يُحسَم فيه من جديد، وبشكل دائم، وفي اللحم والدم، الوجود الفردي (والجماعي) لكل البشر. . . إنه التاريخ الذي تتجلّى فيه الآمال والآلام، المشاريع والتقدّم، النضال والحب (التصوّرات والهلوسات، الأخطاء والإخفاقات، العجز الكامل والهيمنات، العنف الرمزي والاستلابات) لكل البشر. . .»[1].

هذا هو التاريخ الآخر الذي ندعو إلى دراسته واستكشافه في المجال الإسلامي، كما درس أو استكشف مؤخراً في المجال الأوروبي. ولكن لا يزال عدد المستشرقين الذين يقبلون الانخراط في هذه الدراسات الطليعية نادراً. ولا نقول ذلك تخفيضاً من أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وإنما تكملةً له عن طريق دراسة المتخيَّل أو العقلية الخاصّة بفترة من الزمن وفئة محدّدة من البشر. فإذا كان التاريخ الأول هو تاريخ الاقتصاد والبنية الاجتماعية، فإن التاريخ الآخر هو تاريخ الخيالات والتصوّرات والأوهام: أي باختصار تاريخ العقليات[*]. لا ريب في أن المستشرقين يتخذون من

---

(١) انظر مقالة جان دوري في اللوموند، مرجع مذكور سابقاً. المقالة بعنوان: «التوتر الدائم». الإضافات بين قوسين هي مني.

(*) كان تاريخ العقليات قد ازدهر كثيراً في فرنسا بعد عام ١٩٧٠. وكان رائده المؤرِّخ المشهور جورج دوبي. وهو تاريخ يهتمّ بدراسة الذهن أو العقل أو التصوّرات الخيالية والفكرية التي تملأ الذهن والعقل. فكل شعب له متخيَّل أو عقلية خاصة به في فترة ما من فترات التاريخ. هناك مُتخيَّل غربي وهناك مُتخيَّل عربي أو إسلامي. هناك مُتخيَّل إسرائيلي عن العرب، وهناك متخيَّل عربي عن اليهود.

صمت المصادر القديمة عن هذه المعلومات أو انعدامها بشكل كامل أحياناً حجة وذريعة لكي يتخلّوا عن دراسة تاريخ العقليات، ولكي يحصروا أنفسهم بالتاريخ الوضعي: أي باستخراج الوقائع من الوثائق التاريخية والمخطوطات المتوافرة لديهم. وهكذا نجد السيد ف. ي. بيترز ينغلق، كأسلافه المستشرقين السابقين، في تلك المعضلة المحيّرة المتمثّلة بالتمييز بين الأحاديث الصحيحة / والأحاديث المحرَّفة. ثم يعتمد على الأولى لكي يكتب سيرة ذاتية شديدة التقليد والامتثالية للنبي. نقول ذلك على الرغم من أن أبحاث پ. كرون بشكل خاص كانت قد فتحت الطريق منذ زمن طويل نحو طريقة أخرى في استخدام الأحاديث البنيوية بصيغها الثلاث: الحديث، الأثر، الخبر. وهي إذ فعلت ذلك راحت تدرس النموّ المتزايد للذاكرة الجماعية وذلك طبقاً للضغوط المتغيّرة لعمليات الانتخاب، والتصفية، والإبقاء، والحذف، وتأويل الوقائع والأحداث والموضوعات. فالذاكرة الجماعية تتشكّل من خلال كل ذلك. ويتتبعه لهذا النموّ المتزايد للذاكرة الجماعية، يستطيع المؤرّخ أخيراً أن يكتب ذلك «التاريخ الآخر»، أقصد: التاريخ النفسي أو الخيالي لتلك البيئات الاجتماعية المختلفة التي ساهمت برتوشات أو مسحات متتالية في تصعيد الشخصية التاريخية التي كانت لمحمد وتحويلها إلى شخصية **رمزية مثالية عليا تتجاوز معطيات الواقع والتاريخ**. وهكذا تمّ الانتقال من مرحلة محمد الحقيقي أو التاريخي / إلى مرحلة محمد المثالي الذي يتجاوز التاريخ(*). ثم ترسّخت هذه الصورة الفوق تاريخية وأصبحت تُتخَذ نموذجاً أعلى للتأمل والمحاكاة من قبل أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا.

ثم أصبحت هذه الصورة الأسطورية المضخَّمة التي شكّلتها الأجيال المتتالية من المسلمين تحجب عنا الصورة الحقيقية أو التاريخية. وضاعت الكثير من المصادر والوثائق الثمينة في زحمة الصراع الجاري بين مختلف المذاهب الإسلامية ولم نعد قادرين على التوصّل إلى الصورة الحقيقية التي تضاءلت شيئاً فشيئاً حتى اختفت تحت البنيان الخيالي الشامخ للصورة المثالية التي ركّبها المؤمنون. وعلى الرغم من ذلك فإن المستشرق الفيلولوجي لا يزال مصرّاً على التوصّل إلى محمد الحقيقي، أي: إلى كتابة

(*) هذا لا يعني أنه إذا ما كشفنا عن صورة محمد التاريخي فإننا ننقص من قدره أو نقلّل من أهميته. على العكس، فربما بدت صورته أكثر بهاءً وقوةً. لأنه سوف يبدو عندئذ في قلقه وتردده، في نجاحاته وإخفاقاته. سوف يبدو إنساناً بكل ما للكلمة من معنى. سوف يبدو عندئذ مسؤولاً عن انتصاراته وعبقريته في مواجهة الظروف.

سيرة نقدية تاريخية لمحمد. في الواقع إن ذلك أصبح شبه مستحيل الآن بعد كل ما حصل. فما حصل في القرون الهجرية الأولى شكّل أمراً واقعاً لا حيلة لنا به ولا مرجوع عنه(*). ومع ذلك فإن السيد بيترز يوهمنا بإمكانية كتابة سيرة نقدية تاريخية بشكل صارم وكامل لمحمد! ونعتقد من جهتنا أنه كان من الأفضل له أن يأخذ علماً بحالة الأمر الواقع الذي خلقته حماسة المسلمين الأوائل بشكل لا مرجوع عنه. فتقواهم وغيرتهم الشديدة على النبي وورعهم، كلها أشياء أدّت إلى محو الصفة التاريخية عن هذه الشخصية وتحويلها إلى شخصية تقديسية مضخمة لا علاقة لها بالتاريخ تقريباً. وقد تولّدت هذه الشخصية الجديدة في زحمة الصراع الحامي الذي دار بين مختلف الفئات الإسلامية في العصور الأولى. وبالتالي فمن الأفضل والأهمّ أن ندرس كيف تركّبت تلك الصورة الأسطورية، على أن نقضي كل وقتنا في محاولة التوصّل إلى محمد الحقيقي! بمعنى: ينبغي أن ندرس استراتيجيات الصراع على السلطة بين المسلمين الأوائل، وإبداعية خيالهم الخلاّق الذي ركّب تلك الصورة التبجيلية المزيّنة، وحاجات الأوساط الاجتماعية والمؤسسات السياسية الجديدة التي كانت قد أخذت تظهر في تلك الفترة والتي كانت بحاجة إلى تركيب هذه الصورة «الفوق تاريخية» للنبي.

هذه هي الأشياء التي كانت تستحق الاهتمام من قِبَلِ الباحث المستشرق. ولكنه مصرّ على انتزاع محمد من سياق الإيمان الفعلي الخاص به في البداية، أقصد سياق الإيمان الوثني (أو المشرك) الذي طالما قاوم في البداية انبثاق الإيمان الإسلامي الجديد. هذا لا يعني بالطبع أني أدعو إلى إيقاف البحوث التاريخية ـ الفيلولوجية التي تحاول بقدر المستطاع إضاءة هذا السياق الإيماني السابق على ظهور الإسلام! لا. أبداً. هنا تتخذ المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية كل أهميتها ودورها(**). والواقع أن مدرسة القدس للبحث التاريخي ـ الفيلولوجي قد قدّمت مؤخراً أعمالاً واعدة في هذا الاتجاه، أي في اتجاه الحفر والتنقيب عن محمد التاريخي. وكان ذلك من خلال

(*) بمعنى أن الصورة الاسطورية المضخّمة والخيالية التي شكّلها المسلمون الأوائل عن النبي بعد موته أصبحت كالحجاب الحاجز الذي يحول بيننا وبين التوصّل إلى الصورة الحقيقية. وهذا ما حصل ليسوع المسيح أيضاً.

(**) يعترف أركون إذن للمنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية التي يتبعها الاستشراق بأهميتها. فهي تشكّل كما قُلنا المرحلة الأولى التي لا بد منها من مراحل الدراسة العلمية. ولكن لا ينبغي الاكتفاء بها. هنا يكمن الخلاف الأساسي بين أركون وبين المستشرقين. وبالتالي فلا ينبغي أن يُفهم من كلامه أنه ينقض كل أعمالهم. على العكس، إنه يعتبر أنهم قدّموا خدمات جلّى للتراث العربي ـ الإسلامي، وبخاصة الاستشراق الألماني.

تركيزها على دراسة الموضوع التالي: من الجاهلية إلى الإسلام[١] (أي كيف تم الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام).

يُمكنني أن أضرب مثلاً آخر على ذلك مسألة خلق القرآن وكيفية دراستها من قِبَلِ البحّاثة الغربيين الذين يطبّقون منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أي المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية على طريقة القرن التاسع عشر). ولكني أخشى الإطالة أكثر مما يجب. ومع ذلك فسوف أتعرّض لها بشكل مختصر هنا. سوف أتعرّض لها لكي أبرهن على كسل هؤلاء البحّاثة أو على ميلهم إلى نزعة التقليد والمحاكاة والمحافظة الفكرية من الناحية المنهجية[*]. ونعلم أن الفكر الإسلامي كان قد أدان التقليد ودعا إلى الاجتهاد على الرغم من أنه سقط في مستنقع التقليد لقرون طويلة فيما بعد. أريد أن أقول بأن معظم المستشرقين يتّبعون طريقة تقليدية بل وامتثالية في التحدّث عن تاريخ «الإسلام». لنتحدثْ عن مسألة خلق القرآن. كيف يستمرون في معالجتها سواء من خلال كتاباتهم أو من خلال التدريس الجامعي؟

إني، إذا طرح هذا السؤال، لا أريد التقليل أبداً من أهمية الأبحاث التي خصّصها الاستشراق حتى الآن لهذه المسألة. فهي أبحاث عديدة وجادّة. ولكني أريد فقط التنبيه إلى ضيق المنظور المنهجي الذي طرحت من خلاله هذه المسألة، وإلى عدم الجسارة الفكرية في طرحها. ينبغي على الاستشراق أن يخرج من حذره المزمن ويتجرأ على طرح الإشكاليات في العمق. يُضاف إلى ذلك الطابع المتبعثر للأعمال الاستشراقية المتعلّقة بهذه المسألة. على الرغم من ذلك أُريد أن أشير هنا إلى أهمية تلك الأطروحة الأكاديمية الكثيفة والضخمة التي كرّسها الباحث ج.ر.ت.م. بيترز لمسألة خلق القرآن[٢]. إنها دراسة شاملة فيلولوجية ـ تاريخية. ولكننا كالعادة نلاحظ أن التعاليم أو

---

(١) انظر الأجزاء الغنية التي صدرت حتى الآن بعنوان: **دراسات القدس عن العروبة والإسلام**، الأجزاء من (١) إلى (١٧). وفي الجزء السابع عشر الصادر عام ١٩٩٤ نلاحظ أن الباحث يهودا د. نيفو يقدّم مثالاً تطبيقياً ناجحاً على وجهة النظر التي أتبنّاها هنا. إنه يقدّم هذا المثال من خلال دراسته: «من أجل كتابة تاريخ ما قبل الإسلام».

(*) هل يختلف نقد أركون لمنهجية الاستشراق الكلاسيكي عن نقد ميشيل فوكو لتاريخ الأفكار التقليدي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، أي في القرن الذي شهد ظهور الاستشراق؟ لا أعتقد. هل يختلف عن نقد بورديو للنزعة الفكرية المحافظة في علم الاجتماع؟ لا أعتقد. وإذن فإن أركون يطبّق على نقد الاستشراق ما طبّقه هؤلاء الروّاد المجدّدون على الفكر الأوروبي الكلاسيكي عامةً.

(٢) انظر كتاب ج.ر.ت.م. بيترز: J.R.T.M. Peters: *God's Created Speech*, Leiden, Brill, 1976. يتركّز اهتمام الكتاب بشكل أساسي على لاهوت القاضي المعتزلي عبد الجبار (أو على علم كلامه). ويمكن للقارىء =

الدروس التي توصلت إليها هذه الدراسة لم تُوظَّف ضمن منظور شامل لإضاءة العلاقات الكائنة بين الساحة الدينية، والساحة الفكرية، والساحة السياسية والأُطر الاجتماعية للمعرفة. وهي علاقات وثيقة جداً في ما يخصّ الفترة الزمنية والبيئة العربية ـ الإسلامية التي طرحت فيها مسألة خلق القرآن.

سوف أعود فيما بعد إلى هذه المسألة الهامة جداً لأنها تطرح رهانات فكرية ضخمة ليس فقط على الماضي، وإنما على الحاضر أيضاً. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على الفكر الإسلامي المعاصر وهزاله أو فقره المدقع لكي نتأكد من ذلك. فهو عاجز تماماً عن طرح هذه المسألة، بل وحتى عن مواجهتها، هذا في حين أن الأسلاف القدماء كانوا قد طرحوها وخاضو فيها ما شاء الله لهم أن يخوضوا. وبالتالي فلا يُمكن أن نقارن الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الإسلامي في القرن الثالث الهجري! وبالتالي فهناك فضل للاستشراق في طرح المسألة ومعالجتها بشكل تاريخي دقيق. ولكن لا يكفي أن نستمر في التحدّث عن عقلانية المعتزلة، وتقليدية الحنابلة، وتعسّف السلطات التي كانت تفرض تارةً هذه العقيدة «اللاهوتية»، وطوراً تلك بالقوة. كل هذا صحيح، ولكنه لا يكفي لفهم الرهانات العميقة والبعيدة لمسألة خلق القرآن. وإنما ينبغي أن نطرح تساؤلات من نوع: ما هي أنماط العقلانيات التي كانت متنافسة آنذاك؟ ماهي علاقاتها مع المُتخيَّلات السياسية ـ الدينية المتنافسة أو المتطاحنة أيضاً؟ كيف نميّز بين القوى الاجتماعية التي كانت تتنافس آنذاك من أجل السيطرة على السلطة السياسية / وبين الجانب المعرفي المحض لمسألة القرآن المخلوق أو غير المخلوق؟ وعندما نقول الجانب المعرفي المحض، فإننا نقصد أنه يتجاوز التاريخ أو يخترق التاريخ. ويُمكننا أن نقيس مدى الأهمية الحاسمة لهذا الجانب المعرفي المحض عندما نفكر ولو للحظة واحدة بالانعكاسات المدمّرة الناتجة عن القراءة الحرفية الفظّة للقرآن، هذه القراءة التي تفرضها اليوم الحركات الإسلاموية المتطرفة. وهي إذ تفرضها تمنع التطوّر أو تشلّ حركة المجتمعات الإسلامية، عربيةً كانت أم غير عربية، عن التطوّر. إنها تجمّد النصّ

= أن يجد قائمة موسّعة بالمراجع عن هذا الموضوع في الموسوعة الإسلامية (وهي قائمة استشراقية أساساً) انظر مادتَيْ «محنة» Mihna، و«معتزلة» Mu'tazila. في الطبعة الثانية من هذه الموسوعة. *L'Encyclopédia de l'islam*, 2[e] éd . ولكن المشكلة أوسع بكثير وأهمّ مما يتجلّى لنا من خلال هذه المقالات الاستشراقية. إنها عميقة جداً، بل وحاسمة بالنسبة للوعي الإسلامي. كان الباحث فهمي جدعان قد استبصر أهمية المسألة التي أطرحها هنا. انظر كتابه: **المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام**، عمّان، ١٩٨٩.

في لحظة معينة وتحول بالتالي دون انخراط هذه المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر أو إيجاد صيغة توفيقية مناسبة للتصالح مع الحداثة العالمية.

الخاتمة

آمل أن أكون قد حقّقت الأمنية التي عبَّر عنها كلود كاهين عندما قام هو الآخر بمراجعة نقدية لأعمال الباحث موريس لومبار. وكنت قد استشهدت بهذه الأمنية ووضعتها في بداية هذه الدراسة. ولكني أخشى أن يُساء فهم مقصدي من قِبَلِ الكثيرين من البحّاثة المستشرقين. أخشى أن يرفضوا توجّهي هذا بكل عنجهية ودون أي تفحّص حقيقي له. فقد عوّدني «المؤرّخون المحترفون» على مثل هذه الخيبات في السابق. وأقصد بهم أولئك الذين يرفضون أن **يفكّروا** (بالمعنى القوي لكلمة تفكير) بكل مشاكل الماضي الذي اختصّوا بدراسته والتأريخ له منذ زمن بعيد. إنهم يرفضون طرح الإشكاليات النظرية أو الابستمولوجية بحجة أنها تؤدّي إلى ارتكاب تلك الخطيئة القاتلة: ألا وهي السقوط في فخ فلسفة التاريخ.

ولكني أحب أن أطمئنهم وأقول لهم بأني أرفض مثلهم كل الانحرافات التأملية المجردة التي تلهي الباحث عن ممارسة العلم التاريخي المحسوس والملموس. كما وأرفض كل الرفض أي استخدام أيديولوجي أو تبجيلي للتاريخ. ولكن لا ينبغي على المؤرّخ المحترف أن يختبىء وراء هذا الرفض المشروع لكي يستمر في حرمان مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية من طرح التساؤلات أو الإشكاليات الجديدة، أقصد: إشكاليات الأنتربولوجيا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإشكاليات علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي(*). وينبغي على الأخوة المستشرقين أن يكفّوا عن استخدام نقص الوثائق التاريخية أو تأخر البحث في مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية كذريعة لتأجيل تطبيق المنهجيات الحديثة عليها. وهناك حجة أخرى يستخدمونها أيضاً لرفض التحديث المنهجي للعلم الاستشراقي: وهي أن الكثيرين من الشباب الباحثين

(*) واضح من كلام أركون أنه يريد أن يطبّق على التراث العربي ـ الإسلامي المنهجيات نفسها التي طبّقتها مدرسة الحوليات الفرنسية على التراث المسيحي الأوروبي. فهو من تلامذة لوسيان فيفر ومارك بلوك في علم التاريخ. كما أنه من زملاء جاك لوغوف الذي يُطبّق المنهجية عينها على القرون الوسطى المسيحية. يُضاف إلى ذلك أن أركون استفاد من دراسات جان بيير فيرنان عن «الاسطورة والعقل لدى اليونان»، ومن أبحاث عالم الأنتربولوجيا جورج بالاندييه عن المجتمعات الإفريقية السوداء، ومن غيرهم كثير.

يتسرّعون في تبنّي هذا التجديد المنهجي والابستمولوجي ويطبّقونه بتعسفٍ على التراث العربي ـ الإسلامي. وبالتالي فإن شيوخ الاستشراق يقولون: انظروا إلى هذه الفجاجة الناتجة عن مناهج آخر صرعة أو آخر موضة! أهذه هي البنيوية؛ أهذه هي الحداثة؟ نحن لا نريد ذلك. وهكذا يستمرون في رفضهم للتجديد المنهجي والابستمولوجي، ويظلّون أوفياء للمنهجية التقليدية للاستشراق: المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية (على طريقة القرن التاسع عشر)(*).

كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي. منذ ثلاثين عاماً وأنا أحاول انتهاك أُطره التقليدية الموروثة ومواقعه الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود. منذ ثلاثين عاماً وأنا أحاول زحزحته عن مواقعه التقليدية الراسخة وتجاوز هذه المواقع بالذات لكي أفتح له آفاقاً لم تكن في الحسبان، ولكي أُخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن. وبالتالي فإني أتوجه بندائي هذا إلى المؤرّخ المنصف والعالِم، سواء أكان مستشرقاً أم غير مستشرق. أتوجه إلى المؤرّخ النقدي قبل غيره لأنه هو المسؤول أولاً عن نقد التراث، عن سبر أغوار التراث. فهو الذي يمتلك الكفاءة لفكّ عقدة كل الحالات المتداخلة والمستعصية، ولتوضيح كل مواقع التراث التي علاها الغبار وامّحت معالمها بسبب مرور الزمن المتطاول. إنه هو المسؤول عن إعطاء حق الكلام للمهمَّشين والمنبوذين على مرّ التاريخ، أي كل أولئك الذين لا صوت لهم، أولئك الذين طمست أصواتهم ومحيت آثارهم من قِبَلِ إرادات القوة والهيمنة التي أُتيح لها أن تنتصر وتطغى على ما عداها. إن المؤرّخ النقدي الحديث هو المسؤول عن تعرية رهانات كل المعارك والصراعات التي جرت في التاريخ، وذلك لأن الخط المنتصر يغطّي عليها أو يفرض روايته الرسمية لما حدث عن طريق القوة. ثم يُسكت الصوت الآخر، صوت القوى المغلوبة أو المهمَّشة، وقد يحذفها تماماً حتى لكأنها لم توجد في التاريخ(**). وهذا

(*) سألت مرة بيير بورديو عن سبب هيمنة النزعة المحافظة على المستشرقين، فقال لي بأن ذلك عائد إلى أصولهم السوسيولوجية! بمعنى أن الكثيرين منهم ينتمون إلى عائلات غنية أو بورجوازية لا تحب التغيير كثيراً وتشكّ في الانفتاح والتجديد وتخشاه ككل المحافظين. ومعلوم أن بورديو قد عانى كثيراً في الساحة الفرنسية من النزعة المحافظة والجامدة. وقد شنّ حرباً شعواء على المحافظين الفرنسيين وربحها في نهاية المطاف. ومن أجمل الأشياء تهكُّم بورديو على النزعة المحافظة والعقلية التقليدية الضيّقة.

(**) هذا الكلام يزعج المحافظين كثيراً لأنهم يعتبرون أن ما انتصر كان ينبغي أن ينتصر وأنه يشكّل الحقيقة التاريخية الكلّية. ولكن غاب عن بالهم أن ما انتصر كان خطأً واحداً من جملة خطوط أخرى ممكنة وأن انتصاره لم يتمّ إلاّ على أنقاضها، أي على استبعادها. وبالتالي فإن إعطاء حق الكلام للخط المهزوم هو الذي يؤدّي للتوصّل إلى الحقيقة التاريخية الكلّية.

ليس خاصاً بالتاريخ الإسلامي فقط، وإنما هو موجود في تاريخ كل البشر. ولذلك فإن المؤرِّخ الحقيقي مدعوّ لأن ينزع القناع عن التاريخ الرسمي الناجز الذي يضعك أمام الأمر الواقع، ومدعو لأن يفكك خطابات المؤرِّخين القدماء لكي يكشف عن استراتيجيتهم الواعية أو غير الواعية في التغطية على بعض جوانب التاريخ وإظهار بعض جوانبه الأخرى التي تلائمهم؛ إنه مدعو للكشف عن استراتيجيات الحذف والتصفية التي يمارسها المؤرِّخون الرسميون عندما يركّزون على بعض الأشياء ويحذفون بعضها الآخر حذفاً تاماً لأنها مضادة للخط السائد أو للأيديولوجيا المسيطرة. إنه مدعو أخيراً للكشف عن كل أساليب التقنيع والتنكير والابتزاز والتطبيل والتزمير أو القدح والتشهير التي تشكّل النسيج الحيّ لتاريخ البشر، كل البشر.

كنت قد ألححت كثيراً فيما سبق على مدى حاجة المجتمعات الخاضعة للمرجعية المدعوة إسلامية إلى الدراسات التاريخية النقدية والتفكيكية. إنها بحاجة إلى مؤرِّخين صارمين يشبهون قاضي التحقيق الذي يريد الكشف عن ملابسات قضية معيّنة أو جريمة ما(*). ولكن لا ينبغي على قاضي التحقيق هذا أن يتحوّل في أي لحظة من اللحظات لى قاضي صلح يبتّ في المسائل أو يحسم أمرها. فهاتان وظيفتان متمايزتان، ولا ينبغي الخلط بينهما (أي بين قاضي التحقيق وقاضي الصلح). يكفي المؤرِّخ النقدي شرفاً وأهمية أن يقوم بتعرية الخطاب التاريخي القديم وتفكيكه من الداخل والكشف عن ملابساته، ومواقفه المسبقة والضمنية التي يحاول إخفاءها أو التغطية عليها. يكفيه فخراً أنه يضيء لنا التاريخ بشكل لم يسبق له مثيل من قبل، فيكشف لنا عن عمليات الأسطرة والأدلجة التي يمارسها الخطاب التاريخي التراثي(**).

بعد أن وصلت في الحديث إلى هذه النقطة أريد أن أقول ما يلي: إن العنف يدمّر اليوم، على مستوى الكون بأسره، القيم الأكثر تأسيساً وترسيخاً لاحترام الإنسان

(*) ولكن قاضي التحقيق قد يتعرّض للخطر الأعظم إذا ما اقترب من منطقة الحقيقة قبل الأوان أو أكثر مما يجب. وهذا ما يعرفه المفكّر محمد أركون أكثر من غيره.

(**) بما أن الخطاب التراثي يستخدم الدين والمعجم اللاهوتي المثالي، فإن أحداً لا يشك في نواياه أو مقاصده. بل إنه يُعتبَر وكأنه فوق الأغراض والمصالح والنزوات، فوق البشر... ولكنه في الواقع خطاب بشري منخرط في تاريخ معيّن ومتأثر بصراعاته واضطراباته ويتخذ موقفاً صريحاً أو ضمنياً لصالح إحدى جهاته، وغالباً ما تكون الجهة المسيطرة. وذلك لأن التاريخ يكتبه الظافرون، المنتصرون، أو قُلْ إنه يُكتب في ظلهم، أو ظل حرابهم. ولذا ينبغي نزع القناع عن الخطاب التاريخي منذ الطبري وحتى اليوم وتعريته من الداخل وتفكيك مصطلحاته ومفهوماته لكي ينكشف على حقيقته أو لكي نتوصل إلى الحقيقة التاريخية في ما وراء عمليات الأسطرة والأدلجة.

للإنسان؛ إنه يدمّر القيم الأكثر ضرورةً من أجل تغذية شعلة الأمل والخلاص. وقد اتخذ هذا العنف وجوهاً عديدة في مختلف الثقافات والتراثات البشرية. ولكنه وصل اليوم، على يد الحركات الإسلاموية المتطرفة، إلى ذروته القصوى. صحيح أن لهذا العنف أسباباً بيولوجية ـ فيزيولوجية وأنتربولوجية. ولكن له أيضاً **تاريخاً** طويلاً. ولم يكتب أحد هذا التاريخ حتى الآن. بل إن كتابته الموضوعية لا تزال مطموسة، ومكبوتة، ومؤجلة من قبل التواريخ الرسمية أو التقويّة التي تدعو إلى تهذيب الأخلاق والفضيلة والمثالية. ولكنها تتجاهل حقيقة الواقع أو تتعامى عما جرى في التاريخ من فظائع وأهوال. وإذا ما كُتب هذا التاريخ (تاريخ العنف)، فإنه يطبّق على **الآخرين**، أي على المجتمعات العتيقة أو التقليدية، ولا يطبَّق على الذات. كل واحد يتهم تاريخ الآخر بالعنف وينسى نفسه.

هكذا نجد أن مهنة المؤرِّخ نفسها قد أصبحت على محك التساؤل والشك. لم تعد بدهية كما كان عليه الحال في السابق، وإنما أصبحت مضطرة لأن تتغيّر وتتطوّر. أصبحت مكانتها المعرفية بحاجة إلى التحديد من جديد أو التوسيع، وكذلك الأمر في ما يخصّ حقل تجاربها، ومسؤوليتها الثقافية والفكرية. يُضاف إلى ذلك أن الانقلابات التي تتعرض لها المجتمعات الخاضعة للمرجعية المدعوة إسلامية قد بلغت حداً مخيفاً يجبر المؤرِّخ الحديث (إنْ لم نقل المستشرق) على إعادة النظر جذرياً في مناهجه ومصطلحاته وأدواته. لقد أصبح مضطراً للتحرر من المقولات العتيقة البالية، والأطر الضيقة والمنغلقة، والمنهجيات التكرارية التي عفا عليها الزمن. أصبح مضطراً للقيام بكل ذلك من أجل تجذير تحليلاته النقدية أكثر فأكثر وتوسيع آفاقه المعرفية ومنظوراته الابستمولوجية. في الواقع إننا قد وصلنا الآن إلى مشارف معرفة جديدة لم نعهدها من قبل، معرفة لا تزال تنتظر اسمها الجديد(*).

(*) بعضهم يدعوها بعصر «ما بعد الحداثة»، ولكن أركون لا يحب هذه التسمية ويفضّل عليها اسم المرحلة التي هي في طور التشكُّل والانبثاق، أو مرحلة العقلانية المقبلة التي تجمع بين العقل / والخيال، بين المادي / والرمزي، بين الصرامة العلمية / والشطحات الشعرية.

ـ ٣ ـ

الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة

إن عنوان هذه الدراسة ينطوي على ثلاثة مجالات من التحرّي الاستكشافي والتحليل النقدي. هذه المجالات الثلاثة هي: الإسلام المعاصر، ثم التراث الحيّ الذي يعود في الزمن إلى بدايات ظهور الإسلام بين عامي ٦١٠ ـ ٦٣٢ / و ٦٦١م، ثم العولمة كظاهرة دولية أو كونية جديدة. إنّي أهدف من هذه الدراسة إلى تطبيق المنهجية النقدية على هذه المجالات الثلاثة في آن معاً على الرغم من أنها تشكّل موضوعات معقّدة جداً. أريد أن أكشف عما هو معاش بشكل ضمني داخل هذه الدوائر الثلاث، ولكن غير المفكّر فيه. أريد أن أكشف عنه في هذه المجالات الثلاثة من الوجود الفردي والعمل التاريخي. أريد أن أخرجه إلى دائرة الضوء لكي يصبح صريحاً ومُؤَشكلاً، أي عُرضَةً للتساؤلات والمساءلات. أريد أن أخرجه من دائرة الضمني إلى دائرة الصريح لأول مرة وأُعيد التفكير فيه ضمن المنظور الجديد كلّياً لظاهرة العولمة. فمن الواضح أننا قد دخلنا الآن في عصر العولمة الكونية، وينبغي أن نعيد التفكير في كل شيء على ضوئها.

وبالتالي، فلأسباب منهجية وابستمولوجية سوف تتراءى للقارىء على مدار هذه الدراسة، فإنني سأبتدىء بتحديد السياق العالمي الجديد الذي خلقته قوى العولمة، أي القوى التي وحّدت الكرة الأرضية بأسرها فأصبحت عبارة عن «قرية كبيرة» كما يقول أحد علماء الأنتربولوجيا. ثم سأتناول مباشرة بعدئذ مسألة الإسلام المعاصر، والتراث الإسلامي القديم.

. ما هي العولمة؟

حتى فترة ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠ كان الفكر البشري قد شهد بشكل خاص فكرة العالم

أو العوالم بالجمع. وكانت هذه الفكرة بحد ذاتها قد غذّت عدداً كبيراً من التصوّرات التي كانت إنتاجيتها الروحية والفنية والعلمية قد تنوّعت وتغيّرت بحسب الأوساط الثقافية والمنعطفات التاريخية. وهكذا انتقلنا مع كوبرنيكوس وغاليليو وكيبلر من «العالم المغلق إلى الكون اللامحدود». وما دُعي طويلاً باسم العلاقات الدولية لا يتطابق إطلاقاً مع مفهوم العولمة. أقصد: لا يتطابق مع المفهوم والقوى الناشطة والوقائع التي يكتشفها الآن كل الأفراد وكل المجتمعات البشرية أو يتعرضون لضغطها والتي تدعى باسم العولمة.

سے ينبغي أن نعلم أن ظاهرة العولمة قد أخذت تقلب جميع التراثات الثقافية والدينية والفلسفية والسياسية ـ القانونية التي عرفتها البشرية حتى الآن، بما فيها تراث الحداثة المتولدة عن عقل التنوير. فهذه الحداثة على الرغم من أهميتها وتفوّقها لن تنجو من عملية القلب والتغيير هذه. إنها مدعوة أيضاً لمراجعة نفسها أو نقد نفسها لكي تتأقلم مع عصر العولمة هذا. ولهذا السبب أخذ باحثون ومفكّرون عديدون يتحدثون عن «ما بعد الحداثة» منذ عام ١٩٨٠ تقريباً. ولكني أفضّل شخصياً تحاشي هذا المصطلح لأنه غير مُبلوَر بشكل جيد، ولأنه يسجننا داخل المسار التاريخي الخطّي المستقيم الذي دشنته الحداثة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد أخذت ظاهرة العولمة تجبر الأوروبيين أنفسهم على إدراك محدودية عقل التنوير وبعض الآثار السلبية الناتجة عنه. هذا لا يعني بالطبع التنكّر لإيجابياته أو التراجع عن المكتسبات الأساسية للحداثة التي أنتجها. فقد أتاح عقل التنوير تشكيل الدولة القومية الحديثة، أي: الدولة العلمانية الديمقراطية التي تعامل مواطنيها كلهم على قدم المساواة أياً تكن أصولهم العرقية أو الدينية أو المذهبية. وهذا مكتسب كبير لا يُستهان به. كما أن عقل التنوير أتاح تحقيق تقدّم كبير في مجال البحث العلمي والانتقال من العصبيات العشائرية أو القبلية أو الطائفية الضيّقة إلى عصبية واحدة موسّعة: هي عصبية التعاقد الاجتماعي بين الدولة والمواطنين. لم يعد المواطن منتمياً إلى طائفته أو عشيرته أولاً، وإنما إلى الدولة ومؤسّساتها الديمقراطية الحديثة. هكذا تغيّرت العصبية جذرياً مع الانتقال إلى مرحلة الحداثة. ولكن يبدو أننا سوف ننتقل الآن إلى عصبية جديدة تتجاوز العصبية للدولة القومية. فقد أصبحت هذه العصبية تبدو ضيّقة وقديمة أكثر فأكثر بعد أن جرّبت نفسها مدة مائتي سنة، أي منذ الثورة الفرنسية. نقصد بالعصبية الجديدة الواسعة التي تتناسب مع عصر العولمة: العصبية الأوروبية. فهي أوسع من التعصب للدولة القومية الفرنسية، أو الألمانية، أو الإنكليزية... إلخ. ويبدو أن دول أوروبا سائرة بكل عزم

وتصميم نحو تحقيق الوحدة الأوروبية المنشودة. وهكذا يتشكّل أوسع نطاق للحريات الديمقراطية في العالم. وهكذا يقطع الأوروبيون مرحلة تاريخية جديدة في توسيع فضاء المواطنية التي أصبحت أوروبية بدل أن تكون فرنسية أو ألمانية. نقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم المواطنية هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير. فإذا لم يشعر المواطن بأنه مواطن يتمتع بجميع الحقوق وعليه جميع الواجبات فإن مفهوم المواطنية يُفرَّغ من معناه تماماً. هكذا نجد أن عصر الدولة القومية الحديثة قد أكمل رسالته وانتهى، على الأقل في أوروبا. أو قُلْ إنه مدعو للتوسع لكي يصبح في حجم الوحدة الأوروبية. لقد أكمل رسالته بعد أن شكّل المجتمعات المدنية التي استطاعت أن تتحرر قانونياً بالشكل الكافي الذي يُمكّنها من أن تتصرّف بصفتها شركاء فعّالين في دولة الحق والقانون (دولة الحق والقانون أهمّ مكتسب توصلت إليه أوروبا بعد الحداثة. وهي تختلف جذرياً عن دولة التعسُّف والاستبداد السابقة التي لا يحكمها القانون وإنما القوة الاعتباطية).

ولكن العبور إلى المرحلة الأوروبية يبدو صعباً جداً ومليئاً بالأشواك والعراقيل. إن الانتقال من مرحلة الدولة القومية الحديثة إلى مرحلة الدولة الأوروبية الموحَّدة لا يقلّ صعوبةً عن الانتقال من مرحلة الدولة الملكية المطلقة ذات الحق الإلهي إلى مرحلة الدولة القومية الحديثة، سواء اتخذت هذه الأخيرة شكل الأنظمة الملكية الدستورية كما هي عليه الحال في إنكلترا وهولندا والسويد، أم الشكل الجمهوري الديمقراطي كما هي عليه الحال في فرنسا. هذا هو معنى الدخول في مرحلة ما بعد الحداثة على المستوى السياسي. فإذا كانت الحداثة قد شكّلت الدول الديمقراطية الحديثة منذ عصر التنوير وحتى اليوم، فإن مرحلة ما بعد الحداثة سوف تشهد تشكيل الدولة الأوروبية الموسّعة التي تخترق حدود القوميات. لهذا السبب فإن المتعصبين قومياً من فرنسيين أو إنكليز أو ألمان يحاولون عرقلة تشكيل الوحدة الأوروبية. إنهم يخافون أن تذوب قوميتهم. في الواقع، إن جميع الثقافات ورؤى العالم المرتبطة بالدولة القومية كما تشكّلت في القرن التاسع عشر قد أصبحت تبدي ضيقها ومحليَّتها، بل وطابعها الإقليمي الصغير. وأصبحت تُظهر عداءها للأجنبي وانغلاقها على نفسها، حتى لو كان هذا الأجنبي قريباً جداً كالألماني مثلاً بالنسبة للفرنسيين أو العكس (انظر بهذا الصدد الحروب الفرنسية ـ الألمانية المتكررة).

ولكن يمكن القول بأن العولمة قد تحقّقت على الصعيد الاقتصادي والمصرفي ـ المالي والتكنولوجي قبل أن تتحقق على مستوى القيم الروحية والفلسفية والسياسية والقانونية. يحصل ذلك كما لو أن التجارة لا دين لها ولا جنسية، وهي تسبق كل

شيء في اختراق الحواجز والحدود. فمثلاً، إن الوحدة الأوروبية التي تتحقّق أمام أعيننا اليوم كانت قد ابتدأت في الخمسينات على هيئة «تجمُّع الفحم والصلب والحديد»!... بعدئذ أخذ التقارب السياسي والفلسفي والروحي بين مختلف دول أوروبا يأخذ دوره أكثر فأكثر. إن التعلّق بالخصوصية والأصالة القومية والاستثناء الوطني قد عرقل التقدم نحو تشكيل الوحدة الأوروبية ولا يزال يعرقل حتى الآن. لماذا؟ لأن ذلك يحول دون مراجعة التاريخ المكتوب من وجهة نظر قومية ضيّقة، كما ويحول دون مراجعة الأطر الفكرية للتأويل وكيفية استملاك القيم. فمادة التاريخ القومي تُدرَّس للطالب الفرنسي بطريقة حماسية من أجل زرع القيم القومية الفرنسية في أعماقه، وبالتالي يصعب عليه أن ينتزعها من نفسه بعدئذ ويُحلّ القيم الأوروبية (أو العصبية الأوروبية الواسعة) محلّها. وقُلْ الأمر نفسه عن التلميذ الألماني والإنكليزي والإسباني... إلخ. هكذا نجد أن العصبية القومية التي كانت تُعتبر تقدمية قبل مائة سنة أو مائة وخمسين سنة قد أصبحت الآن ضيّقة، متحجرة، تحول دون التقدّم وتشكيل فضاء أوسع يتجاوز النعرة القومية. ونلاحظ هنا أن الأمم الأوروبية «العتيقة» لا تقدّم المثل الطيب أو الذي يُستحسَن اتباعه لمستعمراتها القديمة التي دخلت في مرحلة التشكيل القومي بدورها. إن تعصبها القومي يقدم «محاجّات» خطرة للدول القومية ذات الحزب الواحد في العالم الثالث. فهذه الدول التي استقلت منذ ثلاثين أو أربعين سنة تُمارس التشكيل القومي بشكل ضيّق أيضاً وأحياناً متعصب، وذلك ضمن السياق الصعب والمعقّد لظاهرة العولمة. سوف نعود إلى هذه الملاحظة عندما نتحدث عن دور الإسلام وتراثه في عملية التشكيل القومي الدائرة في العديد من الأمم «الشابة».

بعد أن انهار الاتحاد السوفييتي كقوة عظمى جيوبوليتيكية (أو جغرافية ـ سياسية)، أصبحت الولايات المتحدة هي القوة العظمى الوحيدة على سطح الأرض. وأصبحت تمارس هيمنتها على كل القوى العالمية أو على كل قوى العولمة. وأصبح الأوروبيون، بمن فيهم روسيا وتوابعها السابقون، يبحثون عن التحالف مع الولايات المتحدة وعقد الصفقات معها أكثر مما يحاولون منافستها أو حتى مجرد التفكير في ذلك. وهكذا أخذت الشعوب والأمم الجديدة في العالم الثالث تشعر بضغط الهيمنة عليها أكثر من ذي قبل. وهذا ما يعرقل جهودها الرامية إلى التحرّر والتوحيد الداخلي. لم يعد أحدٌ يتحدث اليوم عن حق الشعوب المستضعفة في تقرير مصيرها، هذا الحق الذي طالما تحدّثوا عنه وطالما غذّى الأحلام والأوهام أيام الحرب الباردة. لقد أصبح يُعتبر الآن بمثابة حماقة أيديولوجية!... وحلّت محلّه سياسة المساعدة الإنسانية للشعوب التي

تُعاني من خطر المجازر والتصفية الداخلية (انظر سياسة برنار كوشنر(*) تجاه الصومال والبوسنة وغيرهما. . .). ولكن القوى الاقتصادية والمصرفية للعولمة هي الآن في أيدي الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة أكثر من أي وقت مضى. وهذه القوى الجبارة لا تهتمّ إطلاقاً بمصير الشعوب المسحوقة والمهدّدة في مصيرها، ولا تعنيها كثيراً سياسة المساعدة الإنسانية التي يدعو إليها كوشنر أو غيره من السياسيين المتحسّسين لآلام البشر. وموقف هذه القوى الأنانية الباحثة عن التوسّع والمنفعة بأي شكل يُشبه موقف أسلافها من البورجوازيين الرأسماليين الفاتحين في القرن التاسع عشر. فهؤلاء أيضاً لم يكونوا مهتمّين بتحرّر النساء والطبقات العاملة حتى داخل بلدانهم بالذات. وبالطبع، فقد كان اهتمامهم أقلّ بتحرّر الشعوب المُستعمَرة. وهكذا نجد أن سياسة المساعدة الإنسانية، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وحقوق الإنسان قد تحوّلت إلى مجرد شعارات مفرغة من مضمونها ومحتواها. إنها تُستخدم كتغطية أيديولوجية من قِبَلِ أولئك الذين يستخدمون عمليات العولمة لصالحهم أو لتحقيق مآربهم (دائماً البحث عن المزيد من المنافع والربح والتوسّع والسيطرة على أسواق جديدة). . .

لقد اعتقدت «النخب» الوطنية التي حكمت البلاد بعد الاستقلال بأنها تستطيع أن تخلع مضموناً حقيقياً على هذه الشعارات عندما ارتبطت مع الدول الغربية التي كانت تستعمرها سابقاً بسياسة «التعاون» أو بسياسة «المساعدة على التنمية» كما كانوا يسمّونها آنذاك. وكانت النتيجة كارثة. فهذه السياسة التي اتبعت في الستينات والسبعينات أدت إلى ردود فعل كبيرة ليس أقلّها الثورة الإسلامية في إيران وغير إيران. . . ماذا تعني الثورة الإسلامية في العمق؟ إنها تعني رد فعل هذه الجماهير الفلاحية والبدوية الفقيرة بشكل مدقع على سياسات التنمية الفاشلة التي اتبعت بعد الاستقلال ولمدة ثلاثين سنة. فقد سُلبت هذه الجماهير من لغاتها وتقاليدها الموروثة وتوازناتها البيئوية وعصبياتها الدموية بعد أن هاجرت إلى المدن واقتلعت من جذورها وشكّلت حزام الفقر أو مدن الصفيح حولها. وهذا ما حصل للطبقات الفلاحية الأوروبية في بداية عصر التصنيع في القرن التاسع عشر. ينبغي ألا ننسى ذلك. ولكن هذه الأخيرة حظيت بأطر استيعابية فعّالة وبمهلة انتقالية طويلة ساعدتها على الاندماج الطبيعي في المدن الأوروبية الأساسية. وهذا الشيء لم يحصل للأسف في العالم العربي أو الإسلامي، فكان أن شهدنا ما يُدعى بالثورة الإسلامية، أو بالحركات الأصولية المتفرقة. هذا هو التفسير السوسيولوجي للانتشار الواسع لهذه الحركات. ولكن هناك تفسيرات أخرى بالطبع،

(*) الوزير الفرنسي للشؤون الإنسانية السابق.

سوف نتعرض لها في حينه.

إن ظاهرة العولمة تنشر على مستوى الكرة الأرضية بأسرها استراتيجيات اكتساح الأسواق الاستهلاكية وتدجينها وإلحاقها بها. ولا تبالي إطلاقاً بالمآسي الاجتماعية والفقر المدقع الناتج عن ذلك في دول الجنوب. كما ولا تبالي بالتراجعات الفكرية والقمع السياسي والبؤس الثقافي الناتج بالضرورة عن سياسة «التبادل غير المتكافىء». ثم يتهمونك بعد ذلك بالتعصب والتطرف! . . نحن نعرف الآن كيف تتمّ سياسة العولمة هذه أو كيف تُبلوَر استراتيجيتها. فهي من جهة تقيم علاقات ديبلوماسية مع دول الجنوب هذه وتعقد صفقات تجارية معها من أجل تصدير سلعها الاستهلاكية واستيراد المواد الأولية اللازمة لمصانعها. وهي من جهة ثانية توعز لوسائل إعلامها بفتح أبواقها على سياسات هذه الدول بالذات متهمةً إياها بالاستبداد، والتعصب الديني، والتخلّف وعدم احترام حقوق الإنسان. وكل ذلك في الوقت الذي تعترف به رسمياً بهذه الأنظمة وتعتبرها بمثابة الشريك المحترم!

هنا يكمن نفاق الغرب، أو قوى العولمة الجبّارة، أي الشركات المتعددة الجنسيات والمخترقة للقارات. وعندما تقول ذلك للمسؤولين الكبار وتدعم رأيك بتحليلات علمية دقيقة، فإنهم يشيحون النظر عنك قائلين: هذا ليس إلاّ ثرثرات مثقفين مثاليين! ثم يحتجّون بالمصلحة العليا للدولة، وضرورات السياسة الواقعية بين الدول، و«عقل الدولة». . . إلخ.

أريد من كل ذلك أن أصل إلى النتيجة التالية: إن مسيرة العولمة التي لا تُقاوَم ولا تُرَدّ ولا ترحم تعني أن أصحاب القرار الاقتصادي والمصرفي والسياسي على المستوى الدولي يرفضون حتى الآن الاعتراف بالحقيقة البسيطة التالية، ولكن هل سيرفضونها دائماً؟ أقصد بهذه الحقيقة البسيطة أن عولمة القيم الديمقراطية، أي تعميمها على مختلف شعوب الأرض، يفترض مسبقاً الانضمام القاطع وغير المشروط لهذه الشعوب إلى الفلسفة الحديثة للشخص ـ الفرد ـ المواطن. كما ويفترض تجسيد هذه الفلسفة عملياً في قانون دولي مناسب وفي هيئة تنفيذية عُليا لا اعتراض عليها. هذا هو الشرط الأساسي لتعميم القيم الديمقراطية الهادفة إلى تحرير الوضع البشري في جميع أبعاده وفي كل الدول وليس فقط في أوروبا أو الغرب. سوف أعود فيما بعد لتوضيح ما أقصده بمصطلح «الشخص ـ الفرد ـ المواطن». فهذه الكلمات الثلاث لا تدلّ على الشيء ذاته على عكس ما نتوهم. ينبغي ألا ننسى أن الانتصار الكامل لقوانين السوق والفلسفة الليبرالية التي تحمي حقوق الفرد إلى درجة الفردانية المطلقة إنما يتمّان داخل إطار قانون دولي لا يهتم بالتفاوت الاجتماعي المتزايد الذي تحفره أكثر فأكثر قوى

العولمة. إنها تفاوتات صارخة لم تعد تحتمل بين دول الشمال / ودول الجنوب. فالبذخ والبطر في جهة، والفقر المدقع والبؤس الشامل في الجهة الأخرى. بل وهناك ما هو أسوأ من ذلك. نحن نعلم أن القوى الاستعمارية العظمى في القرن التاسع عشر هي التي رسمت الحدود بين دول العالم الثالث وذلك في جو من مشاحناتها وتنافسها على هذه الدول بالذات. وهي حدود مجحفة وغير حقيقية. ولكن «النخب» الوطنية التي استلمت الحكم بعد الاستقلال استمرت عليها ولم تغيّرها. وهذه الحدود غير الطبيعية هي المسؤولة عن تغذية الحروب الأهلية المندلعة حالياً أو التي قد تندلع لاحقاً في مناطق مختلفة من دول الجنوب المنكوب. ثم تراقب قوى العولمة الكبرى هذه الحروب عن بُعد وتظهر أسفها لأنها لا تستطيع إيقافها، بل وتحاول أن تتلاعب بها لكي تستخدمها من أجل تحقيق امتيازات جيوبوليتيكية واقتصادية... وكل ذلك على حساب الشعوب المدمَّرة والفقيرة. فأين هي الأخلاق في السياسة الدولية؟ أين هو الضمير؟ وما جدوى التحدّث عن حقوق الإنسان والشعارات البرّاقة؟ انظر ما يحدث الآن في أفريقيا أو غيرها...

لا يمكن أن ننتهي من عدّ الأضرار الحالية والمخاطر المحتملة الناتجة عن ظاهرة العولمة. أقصد المضار التي تفرضها هذه الظاهرة على مجتمعات الجنوب وشعوبه وأفراده، أي المجتمعات التي لم تشهد بعد ظاهرة الحداثة ولم تستمتع بحرياتها الديمقراطية ولم يرتفع مستوى معيشتها كما حصل لشعوب أوروبا والغرب. نقول ذلك ونحن نعلم أن الحداثة تفرض نفسها على جميع شعوب العالم الآن تحت اسم العولمة. والواقع أن العولمة الجارية حالياً لا تفرض نفسها كتجاوز تاريخي للحداثة بقدر ما تفرض نفسها كتعميم لها على كل الأرض المسكونة، بل وعلى الفضاء العلوي من الكون (انظر محاولات استكشاف الفضاء عن طريق الأقمار الاصطناعية والأجهزة التكنولوجية الأكثر حداثة). وبالتالي فعندما نلفظ كلمة العولمة فإننا نعني الحداثة، ولكن بدلاً من أن تكون محصورة حتى الآن بشعوب أوروبا وأمريكا أصبحت تعمَّم على مختلف شعوب الأرض. فبعد أن انتصر الغرب على الاتحاد السوفييتي شعر بقوته وازداد ثقةً بنفسه وأخذ يفكّر بفرض نظام الاقتصاد الحرّ والقيم الديمقراطية على العالم كله (انظر نظرية فوكوياما بهذا الصدد). ولكن إذا كانت الحداثة مشروعاً لم يكتمل، مشروعاً يتمثّل في السيطرة على الطبيعة ومعرفتها واستغلالها بشكل تكنولوجي، براغماتي، عملياتي، فإنها لا يُمكن أن تؤدي إلاّ إلى العولمة كما نشهدها الآن ونعيشها. إذا تغلّب الجانب التكنولوجي المنفعي في الحداثة على الجانب الروحي

الإنساني، فإن النتيجة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر. فالحداثة التكنولوجية ـ المصرفية تعني تهميش كل الأنبياء والقديسين واللاهوتيين والفلاسفة والفنّانين والشعراء والأبطال التاريخيين الذين عاشوا في الماضي وقدّموا للبشرية خيرة ما عندهم. إنها تعني احتقارهم أو الاستهزاء بهم ورميهم في سلّة الماضي لكي يصبحوا مادة للتبحُّر الأكاديمي الجاف أو للنسيان الكلّي والنهائي. ولذا فإنني أقول: ينبغي على الحداثة، كمشروع إنساني، أن تصحّح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة. ولكن كيف؟ عن طريق الإدخال الفعلي، أي الفلسفي والقانوني، لحقوق الروح في حقوق الإنسان. فقد تحوّلت هذه الأخيرة إلى مصطلح مُؤَدْلَج أكثر من اللزوم، بل ومستهلك وفاقد لروحه. فالغرب يرفعه كشعار أيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيّد به عندما يتعامل مع الآخرين.

لا ينبغي أن نتاجر بحقوق الإنسان أكثر من اللزوم، لأنها عندئذ تفقد عصارتها ونبضها الأولي ومعناها. لا ينبغي أن نحرف المعرفة عن طريقها الصحيح كأداة لتحرير الشرط البشري لكي تتحوّل إلى أداة لقمع الآخرين واستغلالهم. نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التي تشكّلت في سياج الحداثة الغربية قد استخدمت في طريق الخير كما في طريق الشر. المعرفة ليست بريئة إلى الحد الذي نتصوره، أو قُلْ إن استخدامها ليس بريئاً. إذ أقول هذا الكلام، فإن مؤرّخي الأفكار سوف يتهمونني بأني أريد أن أدخل خلسةً حقوق الله إلى الساحة بعد أن أخرجتها الحداثة منها وفرضت حقوق الإنسان محلها. سوف يتهمونني بأني أريد أن أعيد الاعتبار إلى المصطلح اللاهوتي لحقوق الله، ثم على أثره لعلم اللاهوت السياسي الذي كان عقل التنوير قد أخرجه من الساحة العامة للمجتمع وحشره في الساحة الخاصة للحياة الشخصية. وقد بذل عصر التنوير جهوداً جبّارة لتحييد اللاهوت المسيحي القروسطي كما هو معروف. باختصار، إنهم سوف يتهمونني بالعودة إلى الوراء... كان فولتير يقول: «أنا أريد أن أخلّصكم من هذا الوحش المفترس (أي الكهنوت الديني) وأنتم تقولون لي: ما هو البديل؟»... لا، أيها السادة، إنّي لا أريد العودة إلى الوراء ولا التراجع عن منجزات فولتير ومكتسبات التنوير الأكثر إيجابيةً ورسوخاً. ولا ينبغي أن تنسينا نواقص الحداثة أو العولمة تلك المكتسبات التاريخية والتقدمية للحداثة. فأنا لم أنسَ بعد درس فولتير ولا درس التنوير، وأعرف أن الأديان قد حُرفت في السابق ـ ولا تزال تُحرف عند البعض حتى اليوم ـ عن مسارها الصحيح وتحوّلت إلى أداة قمع رهيبة ومخيفة على يد الكثيرين من رجال الدين الأشداء. صحيح أن الأديان والفلسفات السابقة علّمتنا أن

الإنسان هو روح أولاً. وحسناً فعلت. ولكن لا يمكن أن ننسى أن هذا التأكيد قد حُرف عملياً عن معناه الأولي وتحول إلى روحانية بالية، أو أنطولوجيا تجريدية، أو لاهوت قمعي على مدار التاريخ. ولم ينهض عصر التنوير إلاّ كرد فعل على هذا الانحراف الكبير الذي لحق بالدين ومبادئه المثالية. ولا يقل هذا الانحراف اللاهوتي خطراً عن الانحرافات التي تلحق بالحداثة أو بالعولمة حالياً. إن كلا الانحرافين يُشكّل خطراً على الطبيعة الحقيقية للإنسان.

أريد الآن أن أنتقل إلى تفحُّص مفهوم الإسلام المعاصر، وأريد أن أستخدمه كمثال تطبيقي من أجل توضيح المنعطف التاريخي الكبير الذي نشهده اليوم والمتمثّل بالعولمة. أريد البرهنة على أن ظاهرة العولمة الضخمة تدفعنا إلى أن نتجاوز فلسفياً وأخلاقياً وقانونياً ومؤسساتياً كل الأنظمة العقائدية واللاهوتية الموروثة عن الماضي. وسوف أفعل ذلك ضمن منظور السيطرة بشكل أفضل على سلطة الإنسان، أو السلطة التي يمتلكها الإنسان من أجل تغيير الإنسان (أي تغيير ظروفه المادية والمعيشية عن طريق التكنولوجيا، أو تغيير سلوكه وعاداته عن طريق العلوم الإنسانية الحديثة). باختصار، أريد أن أنتقد التراث الديني، وتراث الحداثة الغربية في آن معاً، وأريد أن أتوصل إلى عقل جديد واسع يتجاوز الاثنين...

ما هو الإسلام المعاصر؟

أصدر أحد الباحثين الأمريكان في العلوم السياسية منذ فترة قصيرة كتاباً تحدّث فيه عن المفهوم القرآني والإسلامي **للجهاد**[1]. وقد رفعه إلى مرتبة القطب الموازي أو المضاد للعولمة بالمعنى الأمريكي والأوروبي الغربي، أو قُلْ إنه ربط بينهما جدلياً. ولكن بعد قراءة الكتاب نلاحظ أن المؤلِّف لا يهتم بالجهاد على الطريقة الغربية الشائعة. بمعنى أنه لا يدرسه لكي يدين توسّع الإسلام عن طريق «الحرب المقدسة» أو الجهاد، أو من أجل أن يبلور نظرية جديدة لـ «الحرب العادلة» المضادة له كما فعل الرئيسان بوش وميتران أثناء حرب الخليج. لا. وإنما هو يتبنّى منظوراً آخر مختلفاً تماماً. إنه يعتبر أن العنف الذي يمزّق حالياً عدداً كبيراً من المجتمعات الإسلامية يعبّر ليس عن أزمات داخلية حادّة فحسب، وإنما يُعبّر أيضاً عن ردّ فعل هذه المجتمعات

---

(١) انظر: بنيامين ر. باربير: **الجهاد ضد العولمة. العولمة والتزمت ضد الديمقراطية.** Benjamin R. Barber: ***Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie.*** **Paris, Desclée De Brouwer, 1996.**

ضد ظاهرة العولمة التي تحمل في طياتها الهيمنة الغربية. ويرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد هذه الظاهرة ليست محصورة بالمجتمعات الإسلامية، وإنما هي مشتركة لدى جميع المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات الغربية. إنه ردّ فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة. المقصود بالعولمة هنا: اقتصاد السوق، هيمنة النظام المالي والمصرفي على العالم كله، هيمنة التكنولوجيا الحديثة ووسائل الإعلام الضخمة، والتلاعبات بنظام الصبغات الوراثية للإنسان... إلخ. إنه ردّ فعل ضد العنف البنيوي أو المفصلي الذي تبثّه في جميع أنحاء العالم قوى غير مرئية، وغير مسؤولة؛ قوى تتخذ القرار من وراء الستار وتحرّك العالم بواسطة الأزرار!

إن الشعوب المستلبة ترد على هذا العنف البنيوي غير المرئي بعنف جسدي قاتل ومرير. وترفضه رفضاً قاطعاً باسم القيم الدينية التقليدية التي لا تتورع عن استخدام أدوات الحداثة التكنولوجية من أجل بثّ دعايتها (انظر كيف تستخدم الحركات الأصولية شرائط التسجيل ومكبّرات الصوت ومختلف وسائل الإعلام). إن الجهاد الإسلامي من جهة، وظاهرة العولمة الغربية من جهة أخرى، يجيّشان في طياتهما الكثير من المشاعر اللاعقلانية الهائجة والخلط الفكري والمعنوي. وهذه أشياء تتطلّب دراسة دقيقة، لأنها لم تُحلَّل بعد بالشكل الكافي. صحيح أن موازين القوى ليست متكافئة، وإنما مختلّة تماماً لصالح القوى الغربية، ولكنهما يؤديان إلى النتيجة نفسها تقريباً. لا ريب في أن أهداف العولمة الغربية هي غير أهداف الجهاد الإسلامي أو الحركات الأصولية الحالية، ولكنهما يؤدّيان إلى إفساد، بل وإفشال، المشروع الديمقراطي الهادف إلى تحرير الشرط البشري. ولكي يدافع عن الديمقراطية، فإن الباحث الأمريكي المذكور يضخّم من حجم التضاد بين الجهاد / والعولمة. فالأول يريد بعث القوى الغامضة والمظلمة للعالم القديم، عالم ما قبل الحداثة. ويقصد بالقوى الغامضة هنا: الأسرار الدينية، والطوائف المتراتبة هرمياً، والتقاليد الخانقة للروح، والعطالة التاريخية؛ وأما الثانية (أي العولمة)، فتذهب إلى ما بعد الحداثة وتتطرّف إلى حد تغليب مصلحة السوق والبيع والشراء على حقوق الروح والفكر والفلسفة. ألا تحاول قوى التكنوقراط إلغاء تدريس الفلسفة باعتبار أنها غير ذات جدوى؟!

وهكذا يصوّر الباحث السياسي الأمريكي كلا القطبين بطريقة سلبية. ولكنه إذ يفعل ذلك يبقى سجين عقل التنوير، هذا في حين أن العولمة تجبرنا على إعادة النظر في جميع الأنظمة المعرفية الموروثة عن كل أنماط العقل بواسطة تطبيق قواعد الابستمولوجيا التاريخية النقدية عليها. بمعنى أن العولمة (أو ما بعد الحداثة) تجبرنا

على إعادة النظر في عقل التنوير ذاته.

لا ريب في أن تصوير الباحث الأمريكي لعالم الجهاد ـ أو لعالم ما قبل الحداثة ـ يبدو صحيحاً إذا ما نظرنا إلى الحركات الأصولية المعاصرة القائمة على فكرة الجهاد. ولكن هذا التصوير غير دقيق تاريخياً إذا ما فكّرنا بفترة الإسلام الكلاسيكي الممتدة بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين (أي الثالث والخامس الهجريين). فقد شهدت تلك الفترة ثقافة إنسيّة أو إنسانية وعقلانية رائعة المستوى خصوصاً في المدن الكبرى الإسلامية. إن العقل الشغّال في هذه الثقافة العربية ـ الإسلامية كان قد استبق على الكثير من الانتقادات والمواقف المتقدمة التي اتخذها بعد ذلك بزمن طويل عقل التنوير في أوروبا (انظر بهذا الصدد كتابي: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**[*]). نعم لقد شهدت الحضارة العربية الإسلامية تنويراً بدائياً سبق التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر بمدة لا تقل عن سبعة قرون... وهذا ما ينساه الباحث الأمريكي، أو ربما كان يجهله. نحن نعلم أن عقل التنوير الأوروبي قد استخدم الفرس والأتراك والمحمديّين عموماً ليس من أجل توسيع نطاقه المعرفي وإنما من أجل قيادة المعركة ضد العدو الأكبر آنذاك، أي الكهنوت المسيحي. وأما القرن التاسع عشر الكولونيالي فقد أنشأ علماً تاريخياً وأتنولوجياً وسوسيولوجياً ونفسانياً خاضعاً لفلسفة محدّدة في المعرفة. وعلم الأنتربولوجيا المعاصر أصبح يعتبر هذه الفلسفة بمثابة عرقية مركزية أوروبية وأيديولوجيا نضالية أكثر مما هي فلسفة حقيقية واسعة ومنفتحة.

إن الأطروحة التي يقوم عليها كتاب الباحث الأمريكي المذكور والتي تقيم التضاد بين الجهاد الإسلامي / والعولمة الغربية تبدو جذّابة بواسطة انحيازها الواضح للديمقراطية الإنسانية والكونية (أو القابلة للتعميم الكوني). ولكن لا يمكن الاعتماد عليها من أجل تأسيس مشروع لكتابة تاريخ نقدي للفكر ـ أو لمختلف تيارات الفكر ـ التي ظهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط. وينبغي على هذا التاريخ أن يشمل رهانات المعنى وإرادات الهيمنة التي تجلّت في هذه المنطقة منذ انبثاق الظاهرة الإسلامية في الجزيرة العربية بين عامي ٦١٠ و٦٣٢م. نقصد بإرادات الهيمنة ورهانات المعنى أن كل فكر يحمل في طيّاته براءة المعنى وطهر المعرفة من جهة، ثم الرغبة في السيطرة والهيمنة على الآخرين من جهة أخرى. لماذا ننطلق من الظاهرة الإسلامية ومن تلك الفترة بالذات؟ ليس من أجل دحض قطب الجهاد عن طريق الدفاع عن إسلام

(*) لندن، دار الساقي، ١٩٩٦.

أصلي، صحيح، يختلف عن الإسلام الأصولي الجهادي. فنحن لسنا من دعاة التبجيل والتبرير. ولا نعتقد بوجود مثل هذا النموذج الإسلامي الأصلي الذي يمكن أن يشكّل البديل الفعّال والوحيد لنموذج العولمة والحداثة. هذا يعني أن التمييز بين الإسلام الحقيقي أو الأصلي / والإسلام الجهادي العنيف لا يصمد أمام الامتحان على عكس ما يدعي التبجيليون المسلمون. فالصيغ الأصولية أو الجهادية للإسلام كانت متضمَّنة في النصوص التأسيسية.

ينبغي أن ننظر إلى الأمور من وجهة نظر تاريخية، لا مثالية تبجيلية. وينبغي أن نربط بين تحوّلات المعنى وبين تحوّلات القوى السياسية والاقتصادية والتقنية والتكنولوجية. فهناك دائماً علاقة جدلية بين المعنى / والقوة، بين المثال / والواقع، بين المبدأ / والتطبيق. ينبغي أن نعيد النظر في الأطروحة التي دافع عنها المؤرّخ البلجيكي هنري بيرين في الثلاثينات من هذا القرن. ونلاحظ أن هذه الأطروحة قد عادت إلى الساحة من جديد مع ظهور الصدام الحالي بين الإسلام الراديكالي / والغرب. من المعلوم أن هذا المؤرّخ كان قد تحدّث عن حصول كَسْر دائم في حوض المتوسط بدءاً من ظهور الإسلام الأولي في هذا الحوض[١]. لقد حصل تشقّق أو صَدْع حقيقي بسبب هذا الظهور وذاك التوسّع. وعندما نقول «صدع» فإننا نقصد العنف، وبالتالي إرادة في القوة والهيمنة. فالعنف مرتبط بالقوة. وإرادة القوة يدعمها أو يبرّرها الجهاد (كحرب مقدسة) في الأوساط الدينية، كما وتبرّرها الحرب العادلة أو الشرعية في الأوساط العلمانية (انظر ميتران، بوش). ولكن من يتحدث عن الجهاد بالمعنى الديني يتحدث أيضاً عن اللاهوت ورهانات المعنى. هكذا تتمفصل إرادة القوة مع رهانات المعنى في كلمة الجهاد. وبالتالي فالجهاد يحتوي على كلا الجانبين: المعنى والقوة.

لا ريب في أن الإسلام والمسيحية معنيّان أكثر من غيرهما من الأديان التي لا تزال حيّة بمسألة الحرب المقدسة أو الجهاد. لماذا؟ لأنهما انتشرا في شتى أنحاء العالم أكثر من غيرهما (أكثر من اليهودية مثلاً بكثير). ولكن من وجهة نظر الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، فإنه لا يمكننا أن نحصر مفهوم الحرب المقدسة في الدائرة الدينية وحدها. فهي موجودة أيضاً في الدائرة العلمانية. ولكنهم يتوهمون أنهم يتحاشون التلوينات الدينية إذ يغيّرون المصطلح فيتحدّثون عن الحرب العادلة أو الشرعية بدلاً من

---

(١) انظر كتاب المؤرّخ البلجيكي هنري بيرين: **محمد وشارلمان**، الذي أعيد نشره عام ١٩٩٢: Henri Pirenne: *Mahomet et Charlemagne*. Paris, P.U.F., 1992.

الحرب المقدسة أو الجهاد. ولكن المصطلح الأول ليس أجنبياً على التلوينات اللاهوتية. ولهذا السبب فإننا نفضّل استخدام المنظور الشمولي للأنتربولوجيا التاريخية من أجل تجاوز كلا الجانبين الديني والعلماني أو من أجل الإحاطة بهما معاً. ويمكننا عندئذ أن نستخدم ثلاثة مصطلحات لا تنفصم هي: العنف، التقديس، الحقيقة. فهي موجودة بشكل ضمني أو صريح، كامن أو ملتهب، في كل فكر متماسك وكل ممارسة للبشر في المجتمع. فلا يخلو أي مجتمع بشري من هذه الأشياء الثلاثة التي تقيم علاقات جدلية وثيقة فيما بينها.

ينبغي أن نقول هنا ما يلي: إن كل خطاب بشري ينطوي في داخله على إرادة القوة لأنه يهدف إلى إقناع الآخرين به، أي بمعناه. ولا ينجو من ذلك خطابي هذا الذي أكتبه هنا، على الرغم من أنني أحاول احترام الحقيقة والتوصّل إلى الموضوعية. ولكني بمجرد أن أدخل عالم الفكر والكتابة فإنّي أنافس الآخرين بالضرورة. إنّي أتعدّى على منطقة المعنى التي يحتلونها قبلي، وبالتالي فسوف ينزعجون مني. وكلما كان فكري قوياً وقادراً على احتلال مساحة واسعة من منطقة المعنى كلما كان رد فعلهم عنيفاً لأنهم يخافون على مواقعهم وامتيازاتهم. لهذا السبب تحصل حرب الخطابات أو حرب التيارات الفكرية بين بعضها البعض. وقد تؤدّي هذه الحرب الكلامية إلى العنف الجسدي والحرب الحقيقية. فالكلمة قد تقتل كالرصاصة. وإذا حصل وأن وصلت في انتقاداتي إلى الدائرة الأسطورية أو الرمزية المقدّسة لحكايات التأسيس (أي تأسيس الدين)، فإن الحرب «المقدسة» أو «العادلة» أو «الشرعية» سوف تُشنّ ضدي فوراً. حذار من الاقتراب من هذه المنطقة الحسّاسة جداً جداً. فقد يدفع المرء الثمن غالياً.

ولكن ذلك لا ينطبق على الدين فقط. فالجمهوريات العلمانية الحديثة (كالجمهورية الفرنسية مثلاً) لها أيضاً حكاياتها التأسيسية التي تخلع المشروعية عليها (هي هنا الثورة الفرنسية بدلاً من الوحي المسيحي بالنسبة للنظام القديم). نعم. إن للجمهورية رموزها السياسية المقدّسة وذاكرتها الوطنية التي شكّلتها كتب التاريخ ورسّختها في أذهان التلاميذ منذ المرحلة الابتدائية. ويحتفل رئيس الجمهورية والوزراء بهذه الذاكرة وتلك الرموز في المناسبات الوطنية والرسمية المهيبة. وفي هذه الرموز الجماعية التي قدّسها مرور الزمن تنغرس الهوية الوطنية كما يحصل بالنسبة للوعي الديني فيما يخصّ المقدسات. وهكذا يمجدون القيم الحماسية والأناشيد الوطنية التي تتغنّى بالانتصارات التاريخية للأمة وأبطالها الكبار. وبالتالي فإن التقديس قد انتقل من الناحية الدينية إلى الناحية العلمانية على الرغم من اختلاف الأسماء والمسمّيات. وهذا

يعني أن الناس لا يستطيعون أن يعيشوا بدون ذروة عليا يقدّسونها سواء أكانت هذه الذروة الدين أم الوطن. إنّي أستخدم عن قصد هذه المفردات الأخلاقية ـ السياسية التي تمتلىء بها المواعظ والخطب الرسمية لكي أذكّر بأنه على هذا المستوى العميق من إنتاج المعنى واستهلاكه؛ فإن التداخلات ما بين العاملين الديني / والسياسي، أو المقدس / والدنيوي، أو الروحي / والزمني، هي مستمرة ودائمة. إنها مستمرة ومتسرّبة بشكل سرّي إلى درجة أن الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة لا يمكن أن يخدعنا كثيراً.

إن هذا التحليل التفكيكي للمصطلحات الشائعة يظهر لنا شيئاً آخر غير معروف كثيراً من قبل المثقفين. إنه شيء يخصّ الحقيقة في تلك العلاقة الثلاثية المترابطة: العنف، التقديس، الحقيقة. ما هي الحقيقة؟ بالنسبة للرأي الشائع، فإن الحقيقة هي الشعور بالتطابق التام بين القول / والفعل، أو بين العبارة المقولة / والشيء الخارجي المحسوس الذي تشير إليه، أو بشكل عام بين اللغة العادية / والتجربة أو المعرفة العملية التي يشكّلها كل شخص عن الواقع. ونلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصوّر هذه الحقيقة وكأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوّروا لنا الحقيقة وهكذا طبعوها في أذهاننا ورسّخوها بصفتها مطلقة. ولكن المفكّر النقدي يرى إلى الحقيقة بشكل مختلف. إن الحقيقة بالنسبة له هي مجموع **آثار المعنى** التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصوّرات المختزنة من قبل التراث الحيّ للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة. فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة. فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصوّر الابستمولوجي الحديث، وليست أبدية أو خالدة كما كان يتصوّر اللاهوت القديم أو الميتافيزيقا المثالية. هكذا نجد أننا مدعوون لتغيير تصوّرنا التقليدي عن مفهوم الحقيقة، وهذا ليس بالأمر اليسير لأن هذا التصوّر التقليدي مرسَّخ في أذهاننا منذ الطفولة.

إن هذين التحديدين، التقليدي والحديث لمفهوم الحقيقة، يقيمان حداً عقلياً فاصلاً بين موقفين للعقل: موقف ميتافيزيقي كلاسيكي، وموقف ابستمولوجي حديث. أما الأول فطالما وُصف من قِبَلِ مؤرِّخي الفلسفة. وهو لا يزال يقاوم صعود الموقف

الابستمولوجي الجديد الذي تفرضه الآن العلوم البيولوجية والمعلوماتية والاجتماعية. كل العلم الحديث ينحو الآن باتجاه تشكيل مفهوم جديد للعقل والحقيقة. بعضهم أصبح يدعوه الآن بعقل ما بعد الحداثة، أي الذي يتجاوز عقل الحداثة لأنه أكبر منه وأكثر اتساعاً ورحابة. ولكني أحب تسميته بالعقل الذي هو في طور الانبثاق والتشكُّل. كان ميشيل فوكو وغيره قد أثبتوا أن الكثير من جوانب عقل التنوير قد أصبحت قديمة وبالية، ولذلك نقدوها تحت اسم «الموضوعاتية التاريخية - المتعالية». (انظر **أركيولوجيا المعرفة**، ١٩٦٩). بمعنى أن عقل التنوير على الرغم من التحرير الكبير الذي أنجزه بالقياس إلى العقل اللاهوتي المسيحي إلاّ أنه ظلّ بشكل ما أسير النظرة المتعالية التي انتقدها. إنه لم يستطع التحرّر منها كلّياً، ولهذا السبب دُعيت إشكاليته بالتاريخية والمتعالية في آن معاً.

نحن نعلم أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قد عاشوا طيلة العصور الوسطى داخل فضاء عقلي ندعوه الآن بالفضاء العقلي القروسطي الذي أخذت الحداثة تتجاوزه أو تقطع معه بدءاً من القرن السابع عشر أو حتى السادس عشر (في أوروبا على الأقل). فقد استمدُّوا من ميتافيزيقا أرسطو وفيزيقاه ومنطقه وبلاغته عدداً كبيراً من الأدوات المفهومية والتحديدات القسرية أو الإجبارية من أجل أن يبلوروا اللاهوت اليهودي، فاللاهوت المسيحي، فاللاهوت الإسلامي (أو علم الكلام الإسلامي). وعلى الشاكلة نفسها نلاحظ أن بعضهم اليوم يقوم بترقيع معرفي إذا جاز التعبير، أي لملمة من هنا وهناك. فهم يستمدّون موضوعاتهم وإشكالياتهم ومنهجياتهم ومرجعياتهم لا على التعيين. إنهم يستمدُّونها من أنظمة الفكر الخاضعة للعقل اللاهوتي، أو لعقل التنوير، أو للعقل الذي هو في طور التشكّل والانبثاق الآن (عقل ما بعد التنوير أو ما بعد الحداثة). هذه الطريقة التلفيقية أو الترقيعية في الكتابة والفكر تثير الدهشة والاستغراب حقاً. فمثلاً نلاحظ أن بعضهم يحاولون أن يجدوا في النصوص الدينية التأسيسية (كالتوراة، والإنجيل، والقرآن)، أو في تفاسيرها الأكثر رسمية وترسيخاً وأرثوذكسية، الأفكار أو التعاليم التي تستبق على حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، والكرامة الإنسانية... إلخ. وهكذا يقول اليهودي بأن كل هذه الأفكار التي أنتجتها الحداثة كانت موجودة في كتابه منذ زمن طويل، وبالتالي فلا شيء جديد تحت الشمس. لا يُمكن أن يطرأ أي شيء جديد بعد التوراة. كذلك يفعل المسيحي والمسلم. ولكن هذا إلغاء للتاريخية: تاريخية العقل وتاريخية الفكر. فالتاريخ يُعلّمنا أن النظام الفكري للحداثة غير النظام الفكري للعصور الوسطى. ولكن المؤمن التقليدي

المنغمس كلّياً في يقينيّاته لا يستطيع أن يرى ذلك. إنه يلغي التاريخ: أي يلغي إمكانية حصول أشياء جديدة في التاريخ...

هذا لا يعني بالطبع أن بذور العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية لم تكن موجودة في النصوص التأسيسية للأديان التوحيدية الثلاثة، ولكنها كانت متصوَّرة من خلال العلاقة الأساسية مع حقوق الله. لم يكن الإنسان قد استقلّ بعد أو حظي باستقلاليته الذاتية. هذا شيء لم يحصل إلاّ بعد عصر التنوير في أوروبا. عندئذ وثق الإنسان بنفسه إلى درجة أنه أصبح مقتنعاً بأن عقله وحده يستطيع تسيير الأمور. وقُلْ الأمر نفسه عن الديمقراطية. فبذرتها الأوليّة موجودة حقاً في القرآن (الشورى). ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة وبين الشورى. فالشورى محصورة بالفئة العليا من كبار المسلمين، في حين أن الديمقراطية تشمل جميع البشر في المجتمع دون استثناء وبغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم وأعراقهم وقبائلهم وعشائرهم. وبالتالي فإن الشورى تظل سجينة الفضاء العقلي للقرون الوسطى، في حين أن الديمقراطية تنتمي إلى الفضاء العقلي للحداثة. ولكن يُمكن تطوير الشورى أو توسيعها لكي تشمل كل الشعب وعندئذ لا يعود هناك فرق بينها وبين الديمقراطية. وقُلْ الأمر ذاته عن حقوق الإنسان. فقد كان يستحيل التفكير فيها ضمن الإطار العقلي للعصور الوسطى، إلاّ من خلال علاقتها ـ أو خضوعها ـ لحقوق الله. وبالتالي فلا ينبغي إسقاط المفاهيم الحديثة على العصور القديمة كما يفعل التقليديون والأيديولوجيون. ينبغي التمييز بين العصور وبين إمكانيات العصور. فما كان مستحيلاً التفكير فيه في العصور الوسطى أصبح ممكناً التفكير فيه في عصور الحداثة، وما كان مستحيلاً التفكير فيه في عصور الحداثة قد يصبح ممكناً التفكير فيه في عصر ما بعد الحداثة...

بالمقابل، نُلاحظ أن على الحداثة أن تنقد ذاتها وتخفّف من غلوائها. فليس كل ما أتت به صحيحاً أو مقبولاً. نقول ذلك ونحن نفكّر خصوصاً بمسألة الأخلاق. فمجتمعات الحداثة تشعر اليوم بالحاجة الماسّة إلى بلورة مبادىء أخلاقية تنظِّم هذه الفوضى الشاملة ـ أو الحرية الشاملة ـ التي تسبح فيها الحداثة... إنها بحاجة إليها من أجل تنظيم الانقلابات الكبيرة وتهدئة القلق والمخاوف التي أثارتها علوم الحياة أو البيولوجيا. فقد أخذ علماء البيولوجيا يفكّرون بخلق إنسان في المختبر! هذا ناهيك عن مشاريعهم الأخرى التي تثير مجادلات عنيفة الآن. فهل يعقل ذلك؟ ألا يوجد ضابط للعلم؟ ألا توجد ضوابط أخلاقية تتحكّم بمسيرة العلم، أم أنه يُمكن للعلماء أن يفعلوا

أي شيء؟ ولهذا السبب أصبح المفكّرون في أوروبا يشعرون بالحاجة للتحدّث عن مكانة الشخص البشري، والرسالة الروحية للكائن الإنساني، والقيم العليا التي تؤسّس أخلاقية الاقتناع وأخلاقية المسؤولية. وهنا يُمكن أن نجد أشياء كثيرة في القرآن والتوراة والأناجيل، ويُمكن أن نبني عليها. فالبُعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى. هنا تكمن إحدى نواقص الحداثة الأساسية. نلاحظ بهذا الصدد أن عقل التنوير الذي أسَّس الحداثة قد فتح آفاقاً رائعة ثم هجرها وتخلّى عنها أو لم يستكشفها بالقدر اللازم. ولهذا السبب فإن العقل اللاهوتي يحاول في الغرب الآن أن ينتقم لنفسه وأن يسترجع بعض مواقعه الضائعة التي أفقده إياها عقل التنوير منذ مائتي سنة. وبما أن الحداثة في أزمة أو وصلت إلى الباب المسدود، فإنه ـ أي العقل اللاهوتي المسيحي ـ يُحاول أن يسترجع مصداقيته في هذا الجو من الأزمة العامّة للفكر. وأما عقل ما بعد الحداثة فينصاع لإغراء الترقيع الأيديولوجي والنزعة النضالية أكثر مما يحاول افتتاح فضاء ابستمولوجي جديد متلائم مع التحديات الملحّة للتاريخ البشري وهو يقف على عتبة القرن الحادي والعشرين.

ولكن ما علاقة كل ذلك بالإسلام المعاصر؟ وأين هي همومه من هموم الحداثة وما بعد الحداثة والمناقشات الصاخبة الدائرة عنها في أكثر البيئات الأوروبية والأمريكية طليعيةً؟ ولماذا كل هذا الاستطراد الطويل العريض؟ لقد أردت عن قصد أن أقطع، وبشكل جذري، مع منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي تدّعي العلمية والموضوعية. فهذه المنهجية تعزل الإسلام عن كل ما عداه، أي عن التاريخ العام للأديان، والثقافات، والحضارات. ولهذا السبب فإنهم يتحدّثون عن القيم اليهودية ـ المسيحية ويحذفون الإسلام. . . فالإسلام ليس جديراً بأن يكون من تراثهم! منذ ثلاثين سنة وأنا أنتقد منهجية الاستشراق الكلاسيكي. لماذا؟ لأننا لا يمكن أن ندرس الإسلام المعاصر عن طريق اجترار المنهجية التقليدية نفسها التي يجترها الاستشراق الكلاسيكي منذ عشرات السنين. تتلخّص هذه المنهجية في السرد الكرنولوجي الخطي المستقيم لتاريخ الإسلام من البداية إلى النهاية. في عام كذا حصل كذا، وفي عام كذا حصل كذا. . إلخ. ثم يتحدّثون لك عن الأُطر اللاهوتية ـ الفقهية لتجسيده بصفته نظاماً من الاعتقادات / واللاإعتقادات المثبّتة من قِبَلِ الله والتي ينبغي تكرارها إلى أبد الدهر من قِبَلِ المؤمنين. وينقل الاستشراق الكلاسيكي كل هذه المعلومات بحذافيرها إلى اللغات الأجنبية كالفرنسية والإنكليزية، معتبراً أنه يقوم بواجبه في احترام عقائد المسلمين. فهو

يقول ما يقولونه. إنه مُرَاقِبٌ حيادي، خارجي، لا يعتدي على عقائد الآخرين!...

هذه هي المنهجية «الموضوعية» للاستشراق الكلاسيكي. ويسير على نهجها اليوم الاستشراق الجديد المؤلَّف من باحثين في العلوم السياسية أساساً (لا داعي لذكر الأسماء). إنهم يسيرون على نهجها من أجل دراسة الإسلام المعاصر الذي يختزلونه إلى مجرد حركات أصولية. ومعلوم أن هذه الحركات تثير شهية الناشرين في الغرب. ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر ليس مفصولاً عن العالم المعاصر. ولا يحقّ للاستشراق الكلاسيكي أو الجديد أن يرميه في خصوصية أزلية لا علاقة لها بأي شيء آخر، وكل ذلك بحجّة الموضوعية والحيادية!

الإسلام المعاصر جزء من العالم المعاصر وهمومه وقضاياه. إنه واقع تحت تأثير إعصار العولمة الكاسح مثله مثل غيره. صحيح أنه يتشدَّد ويتجهَّم حالياً على يد الحركات الأصولية وذلك من خلال طقوسه الشعائرية التي تجذب عدداً كبيراً جداً من المؤمنين؛ صحيح أنه قادر على تعبئة جيش كبير من المناضلين والأنصار المستعدّين لكل التضحيات؛ صحيح أنه يلفت انتباه كل الاستراتيجيين السياسيين على المستوى الدولي.. وهؤلاء محاطون بالمستشارين والخبراء من كل الأصناف والأنواع، فمنهم اللبيب الحاذق، ومنهم الدجّال الذي يريد أن يجد له موقعاً في السلطة. ولكن ينبغي القول أيضاً بأن الاختبار التاريخي أو المحنة التاريخية التي يخوضها الإسلام كدين منذ عام ١٩٧٠ قد خلقت حالة لا مرجوع عنها. وهذه الحالة الجديدة تؤثّر في كل الأديان الحيّة غير الإسلام. وفيما وراء الأديان تؤثّر في شروط إنتاج المعنى وكيفية انتشاره واستهلاكه من قبل المجتمعات البشرية كافة. ولهذا السبب كرّست مدخلاً واسعاً ومستفيضاً لمسألة تحوّلات المعنى، وبالتالي لتحوّلات الحقيقة الجارية تحت ضغط الظاهرة الكونية للعولمة.

ولكي أوضّح الحالة التاريخية الراهنة لما أدعوه بالإسلام المعاصر، ينبغي أن أولي بعض الأهمية للتسلسل الزمني للمراحل التاريخية التي مرَّ بها. هناك بالطبع كتب عديدة جداً تتكلم عن الحداثة الإسلامية، أو عن الإسلام الحديث، أو عن الإسلام في مواجهة الحداثة. وكلها تعود في الزمن إلى الوراء حتى القرن التاسع عشر (بداية عصر النهضة). في الواقع إن العناوين ينبغي ألاّ تخدعنا، وذلك لأن مؤلّفي هذه الكتب يهتمّون أساساً بتقديم لمحة تاريخية عن المثقفين والباحثين العرب أو المسلمين الذين عاشوا في عصر النهضة. فقد حاول مثقفو النهضة أن يطبّقوا على تاريخ المجتمعات الإسلامية قطعاً متبعثرة ومقطوعة عن سياقها من المنهجيات الأوروبية التي ظهرت أثناء

الحداثة الكلاسيكية لأوروبا (أي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). فبعد أن جاءت البعثات من مصر ولبنان وغيرهما إلى أوروبا، انبهر المثقفون العرب والمسلمون بهذه الحداثة، فنقلوا منها إلى لغاتهم وبلادهم ما استطاعوا نقله أو فهمه واستيعابه. ولكنهم قطعوا فكر الحداثة الأوروبية عن سياقه الطبيعي إذ زرعوه في سياق آخر: هو السياق العربي ـ الإسلامي. وقد حظي هذا النقل بالقليل أو الكثير من النجاح طبقاً لذكاء المؤلِّفين. لقد نقلوا أساساً المنهجية التاريخية كما كانت سائدة في القرن التاسع عشر في جامعات السوربون وبرلين واكسفورد... إلخ. وهي المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية المفيدة في تحقيق النصوص والمخطوطات القديمة، ولكن الزمن تجاوزها الآن. وراح المستشرقون يصفّقون لنجاحات تلامذتهم الكبار بعد أن عادوا إلى أوطانهم للتدريس في جامعاتهم ونقل العلم الأوروبي إليها. ولكن هذه النجاحات كانت نسبية جداً في الواقع. أقصد بالتلامذة هنا شخصيات من أمثال طه حسين، وزكي مبارك، وبشر فارس. فقد قلَّدوا منهجيات أساتذتهم المستشرقين وحاولوا ترجمتها وتطبيقها على الأدب العربي والتراث الإسلامي. ولكن الإسلام وتراثه لم يتأثرا أو لم يُمَسّا كثيراً بهذه المحاولات الخجولة. أقصد أن تطبيق هذه المنهجيات المنقولة من أوروبا لم يصبْ التراث في العمق ولم يؤدِ إلى تأثير حاسم على كيفية فهم التراث الديني الإسلامي. ولو أنه فعل ذلك لما انفجرت الحركات الأصولية الحالية بمثل هذه القوة والعنف. لو أن التراث العربي ـ الإسلامي تعرّض لمسح تاريخي شامل ولإضاءة نقدية ـ تاريخية شاملة لما حصل ما حصل لاحقاً. هذه بدهية ينبغي أن يتأمل فيها المثقفون العرب المعاصرون (وكذلك الأمر في ما يخصّ المثقفين الإيرانيين والأتراك وغيرهم من المسلمين). لو نجح التنوير الإسلامي، لما ظهرت الأصولية وملأت الشارع والبيت والمدرسة والجامعة وكل شيء... لو أن الحداثة الفكرية ـ حتى في صيغتها الفيلولوجية والتاريخية للقرن التاسع عشر ـ استطاعت أن تفكك أُطر الفكر التقليدي لما شهدنا انتشار هذه الممارسات المتطرّفة والخطابات العتيقة في نهاية هذا القرن العشرين! والدليل على ذلك أن المسيحية الأوروبية عاجزة عن توليد حركات أصولية بمثل هذا الحجم والضخامة. لماذا؟ لأن عقل التنوير مرّ من هنا، ولأن منهجية النقد التاريخي أصابت المسيحية في العمق وعزّلتها ونفضت عنها ركام القرون. وهذا ما لم يستطع النهضويون العرب أو المسلمون أن يفعلوه بالنسبة للتراث الإسلامي حتى الآن. أقول ذلك على الرغم من احترامي لجهودهم وجهود شخصية كبرى مثل طه حسين. وبالتالي فالتنوير الإسلامي لا يزال أمامنا وليس خلفنا. ينبغي أن أضيف هنا أنه بعد ظهور حركة الأخوان المسلمين في الثلاثينات من هذا القرن، فإن المثقفين الحداثيين خافوا

وتراجعوا. وراحوا يقدّمون التنازلات للتيار التبجيلي التقليدي الذي أخذ يكتسح الشارع. هذا ما تجلّى في كتابات العقّاد بل وحتى في كتابات طه حسين.

هذا ما حصل في عصر النهضة الممتد من القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن تقريباً. والآن ماذا حصل بعد عام ١٩٤٥، أي بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة؟ حصل أن حركات التحرّر الوطني السياسية استطاعت أن تجيِّر لصالحها القوة التعبوية أو التجييشية الهائلة للإسلام، في الوقت الذي حافظت فيه على قشرة سطحية من التوجّه العلماني والتحديثي والاشتراكي. لماذا حافظت على هذه القشرة؟ لأنه كان يوجد في صفوفها مناضلون شيوعيون أو ليبراليون متأثرون بالفلسفة السياسية للجمهورية الثالثة في فرنسا (نذكر من بينهم بورقيبة مثلاً وفرحات عباس وتلامذتهما...). ثم استخدمت حركات التحرر الوطني قوة الإسلام التعبوية من أجل التخلّص من الاستعمار عسكرياً وسياسياً. ولكن الأولوية التي أُعطيت للتحرّر الوطني والسياسي من الاستعمار، وكذلك استراتيجيات القوى العظمى الطامعة في ضمّ هذه الأمم الناشئة إلى معسكرها، قد نجحت في تحجيم دور النضالية الإسلامية أو التيار الإسلامي، وقلّصته إلى مجرد دور ثانوي أو مساعد. ولكن الأمور لن تدوم على هذا النحو إلى الأبد. فبعد هزيمة الجيوش العربية عام ١٩٦٧، وبعد فشل عبد الناصر وموته عام ١٩٧٠، وبعد ظهور أول العلامات على انحسار الهيمنة السوفييتية، وبعد الازدياد الهائل في عدد السكان، وبعد انكشاف محدودية سلاح البترول، وبعد تراجع الفرحة بالاستقلال وتقلّص مشروعية الأنظمة «الوطنية» إلى أقصى حدّ، بعد كل ذلك أصبحت الساحة فارغة ومهيأة تماماً لكي تدخل الحركات الأصولية إلى حلبة المسرح. هذا هو سبب نجاح الحركات الأصولية. فهذه العوامل السلبية كلها أدّت إلى تقلُّص الأُطر الاجتماعية للمعرفة في كل البلدان العربية والإسلامية. بمعنى أن المجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه لم يعدْ يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحر والنقدي، وإنما فقط للفكر الأصولي التقليدي الموروث أباً عن جد. هذا هو السبب الذي أدى إلى نجاح الأصوليين، وليس عبقريتهم أو اكتشافاتهم العلمية الخارقة في مجال الفكر الإسلامي!

وقد أخذت هذه الأصولية تحقّق الانتصارات الصارخة عن طريق الاستيلاء على السلطة في إيران وتواصل زحفها في مناطق أخرى من العالم العربي والإسلامي حاظيةً بالقليل أو بالكثير من النجاح حسب الظروف والبلدان. إنها تواصل نضالها الهزيل والعالمي والشرعي والبطولي والمرعب والتراجيدي في آن معاً! إنها تواصله ضد عدو أكبر منها بما لا يُقاس، عدو واثق من انتصاره عليها في نهاية المطاف. ولكن الثمن

البشري الباهظ لهذا الانتصار أخذ (لحسن الحظ) يدفع كبار المسؤولين في الغرب إلى إدراك خطورة مواصلة التصعيد أو الردّ بالتصعيد على التصعيد على طول الخط. لقد هالهم عدد الضحايا المتساقطة والدمار الكبير الحاصل، فهل يفكّرون بانتهاج سياسة أخرى تجاه الأصولية؟ هذا ما ستكشف عنه الأيام القادمة.

ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر قد تزامن صعوده مع نهاية الأيديولوجيات التبشيرية العلمانية في الغرب (كالأيديولوجيا الماركسية أو الشيوعية مثلاً). كما وتزامن مع ما يدعوه العالم البلجيكي الشهير إيليا بريغوجين: نهاية اليقينيات حتى في مجال العلم البحت[1]. فالحضارة تعيش أزمة قيم على المستوى العالمي. والحداثة الغربية لم تعد واثقة من نفسها كما كان عليه الأمر في الماضي. في مثل هذا الجو انطلقت الحركات الأصولية وازدهرت. إننا نشهد الآن تزعزع مشروعية الدولة القومية الحديثة التي تشكّلت في أوروبا في القرن التاسع عشر. كما ونشهد في الوقت ذاته استيقاظ الشعوب والأقليات العرقية ـ الثقافية والجماعات الإقليمية التي هُمِّشت زمناً طويلاً. كما وقُمعت من قِبَلِ الدولة المركزية سواء أكانت دينية أم علمانية. إن الإسلام المعاصر يعرف أن قِيَمَهُ الأخلاقية والفقهية ـ القانونية التي كان يرتكز عليها النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية التقليدية (ولا أقول الكلاسيكية)... أقول إن هذه القيم قد أصبحت مُهَاجَمة ومرفوضة في كل مكان وذلك لأنها تبدو عتيقة وغير ملائمة لهذا العصر. ولذا فإن المسلمين أخذوا يتخلّون عنها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وذلك بسبب ضغط العالم الحديث من حولهم. ولكن، وعلى الرغم من كل هذه التكذيبات التي يكبّدها التاريخ لمبادئه وأصوله وبرنامج عمله، فإنه (أي الإسلام الأصولي) يظل قادراً على تجييش أنصار عديدين جداً. وهم في الغالب شباب حديثو السن، مفعمون بالحماسة، ومؤمنون بشكل لامشروط بصلاحية خياراته، وتفوقه على النظام الغربي،

---

(١) أقول ذلك وأنا أفكّر بمؤلّفات طليعية صدرت مؤخراً في المكتبة الباريسية: كتاب عالِم الاستمولوحيا البلجيكي الشهير إيليا بريغوجين (حائز على جائزة نوبل في علم الكيمياء). عنوان الكتاب: **نهاية اليقينيّات**، Ilia Prigogine: *La fin des certitudes*, Paris, 1995. وكذلك كتاب عالم الجيولوجيا الفرنسي كلود اللّيغر (أصبح مؤخراً وزيراً للتربية والتعليم العالي في حكومة ليونيل جوسبان). عنوان الكتاب: **هزيمة أفلاطون**، Claude Allègre: *La défaite de Platon*, Paris, 1996. وكذلك كتاب الفيلسوف الفرنسي آلان فنكلكرو: **هزيمة الفكر**، Alain Finkelkraut: *La défaite de la pensée*, Paris, 1987. إن تكريس عدد كبير من الكتب لهذا الموضوع يُعبِّر عن قلق معاصرينا أمام تيه تاريخنا الحديث وسيره في كافة الاتجاهات دون دليل أو ضابط. إنهم يريدون إيضاح الشروط الجديدة للتفكير من أجل أن يستدركوا بقدر الإمكان الوقوع في مغامرات استبدادية أو جنونية جديدة (كالمغامرة الفاشية أو النازية أو الستالينية).

وأبدية رؤياه للعالم. هنا يكمن أحد الأسباب المحيّرة لنجاح الحركات الأصولية.

في الواقع، إن الأديان الكبرى، ومن بينها الإسلام، كانت قد شكّلت دائماً فعالية تفسيرية ولاهوتية وفقهية مزدهرة لكي تشكّل المرافق الفكري للعقائد والطقوس الدينية (انظر حجم التفاسير القرآنية وكتب علم الكلام والفقه!..). ولكننا نلاحظ الآن حصول تغيُّر في ما يخصّ الإسلام المعاصر أو الحركات الأصولية. فهذا الإسلام لم يعد يهتمّ بتطوير هذه الفعالية الفكرية والتفسيرية كما كان يفعل الإسلام الكلاسيكي، إسلام الإنتاج والإبداع والازدهار. فالانخراط السياسي هو الأهمّ بالنسبة للإسلام المعاصر؛ إنه يتغلّب على كل اعتبار آخر؛ إنه يتغلّب على ضرورة إبداع مرافق فكري للممارسة الدينية أو الشعائرية، كما ويتغلّب على أولوية البُعد الروحي المؤدّي إلى التواصل مع مطلق الله. لا. إن الحركات الأصولية الحالية لم تعد تفكر إلاّ بالقوة والسلطة، أو التوصّل إلى السلطة بأي شكل. وهنا تحصل القطيعة بينها وبين الإسلام الكلاسيكي الذي شهد تعدّدية عقائدية مدهشة بين مختلف المذاهب الإسلامية من سنيّة وشيعية ومعتزلة وفلاسفة... إلخ. كما وتميّز الإسلام الكلاسيكي بانفتاح فكري وعقلي عالي المستوى، وباهتمامه الكبير بالتجربة الروحية الصوفية. هذا كله انتهى بالنسبة للإسلام المعاصر.

بعد أن قُلنا كل هذا الكلام ينبغي أن نبلور مفهوم الإسلام المعاصر بشكل أفضل لكيلا يحصل خلط لدى القارىء الأوروبي، أو لكيلا تقوى الأحكام المسبقة الراسخة لديه عن الإسلام والمسلمين. فالإسلام دين كبقية الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تُختزل إلى أي شيء آخر. ينبغي أن يعلم القارىء أن الإسلام ليس كياناً جوهرانياً لا يتغيّر ولا يتبدل على مدار التاريخ. إنه ليس كياناً أبدياً أو أزلياً لا يتأثر بأي شيء ويؤثّر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين. هذا تصوّر مثالي جداً وغير تاريخي للأمور. إنهم يتوهمون أن الإسلام المثالي هذا يتولّد عن النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه ويعبر العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل. ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر (كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد) هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطوّر ويتغيّر. إنه يخضع للتاريخية، مثله مثل أي شيء على وجه الأرض. إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديديّ التنوع والاختلاف من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان

والمكان. ولهذا السبب فإننا نفضّل التحدّث عن الإسلام الأقنومي، بمعنى أن المسلمين قد حوّلوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخَّم قادر على كل شيء ويؤثّر في كل شيء دون أن يتأثر بأي شيء!.. وحوَّلته وسائل الإعلام الغربية إلى «بعبع» مخيف لم يتغير بمقدار شعرة واحدة منذ محمد وحتى اليوم... هذا التصوّر التجريدي المضخَّم عن الإسلام يختلف عن التصوّر التاريخي الواقعي الذي يحاول المؤرِّخ (بعد لأي وجهد) أن يتوصل إليه. ينبغي أن نعلم أن الإسلام، كأي عقيدة دينية أو غير دينية، هو نتاج القوى المحسوسة التي تشكّله عقائدياً وأيديولوجياً. وهذه القوى تُدعى اليوم بالقوى الشعبوية (وليس الشعبية). لماذا قُلنا الشعبوية؛ لأنها تجيّش الشعب عن طرائق الغرائز والعواطف والعصبيات، فلا يعود يفكّر بعقله تقريباً. نقول ذلك وبخاصة أن التزايد السكاني الهائل قد زاد من ضخامة الظاهرة الشعبوية التي جيَّشها الأصوليون. فالدولة أو المجتمع عاجزان عن تلبية حاجات هذا السيل المتدفق من الأجيال الشابة، فيصبحون بالتالي فريسة سهلة للدعاية الأصولية. إن الظاهرة الشعبوية ناتجة عن التزايد السكاني، واقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وهجرتهم إلى ضواحي المدن الكبرى لكي يشكّلوا أحزمة البؤس ومدن الصفيح حولها. كما أنها ناتجة عن تفكك أو انحلال الأوساط الحضرية التجارية والمثقفة (بمعنى الثقافة الفصيحة العالمة والمكتوبة)[1]، وليس الثقافة الشفهية...

هكذا تضافرت كل العوامل لكي تحبّذ انتشار الظاهرة الأصولية من خلال الحركة الشعبوية. وهكذا تضافر التزايد السكاني الهائل مع تدفق سكان الأرياف إلى المدن وبقائهم بدون عمل مع تدمير الرموز الثقافية والتقاليد والتضامنات التي كانت تجمعهم وتحميهم. وهكذا راحوا يتشردون في المدن ضائعين بشكل مزدوج: لقد أضاعوا جذورهم في الريف ولم يجدوا لهم جذوراً بديلة في المدينة التي رفضتهم. يضاف إلى ذلك تخلّي الأنظمة السياسية عنهم لأنها مشغولة باحتكار العنف الشرعي (أي بالقمع) أكثر مما هي مشغولة باكتساب مشروعية ديمقراطية حديثة، كما أنها مشغولة بالنهب والسلب. يُضاف إلى ذلك تزايد الهوّة الاجتماعية والاقتصادية (أي التفاوت الطبقي) بين قلة قليلة مترفة وأكثرية مسحوقة تئن تحت الفقر المدقع. صحيح أنه توجد طبقات وسطى ولكنها تضمحّل أكثر فأكثر وتظل مبقاة تحت مستوى طموحاتها الأكثر شرعية. وأما الجماهير

---

(١) أتحدث هنا عن تمييز ذي أهمية أنتربولوجية بين الثقافة الفصيحة المكتوبة / والثقافة الشفهية المدعوة بالشعبية. الأولى مرتبطة دائماً بالدولة، أما الثانية فتسود خصوصاً في المجتمعات القبلية المجزأة والبعيدة عن السلطة المركزية، بل والواقعة في صراع معها. انظر بهذا الصدد الدراسة (٢) في هذا الكتاب: «خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها».

الغفيرة فمصيرها كما قلنا الفقر المدقع والوضع الهشّ والإحباط والنبْذ والبطالة المعمَّمة.

كيف يمكن في مثل هذه الحالة ألاّ تقوى الحركات الشعبوية والأيديولوجيا الأصولية المتطرفة التي تناسبها؟ إن هذه الحالة مناسبة لتشكيل مخيال التمرد والانتفاضة، أي لتشكيل جو مناسب للانفجار. وقد فضّلتُ أن أستخدم مصطلح التمرد لا مصطلح الثورة لأني أودّ أن أحصر هذه الأخيرة بالحركات الشعبية الحقيقية والمدعومة من قِبَل أيديولوجيا تقدمية، مستقبلية، تحمل في طياتها تحرير البشر ونقلهم إلى حالة إيجابية أفضل. إن هذه الأيديولوجيا المستقبلية هي التي تخلع المشروعية على الثورات الكبرى التي حصلت في التاريخ البعيد والقريب. أقول ذلك وأنا أستخدم كلمة أيديولوجيا هنا بالمعنى الإيجابي للكلمة وليس بالمعنى السلبي الشائع. وهذا ما ينطبق على الخطاب القرآني الذي حوّل العمل التنظيمي والسياسي المحسوس لمحمد إلى نموذج مثالي أعلى يتجاوز التاريخ أو يخترق التاريخ. وكل ذلك عن طريق البلاغة المجازية الرائعة التي يتميّز بها هذا الخطاب في اللغة العربية. وبالتالي فإن ظهور الإسلام يُعتبر ثورة بالمعنى الحقيقي والتقدمي والإيجابي للكلمة، ولكن ليس «الثورات الإسلامية أو الأصولية المعاصرة».

بهذا المعنى فهناك ثورة إسلامية واحدة في التاريخ هي ثورة محمد، وما عداها فتقليد باهت وجامد لا يأتي بشيء جديد. ظُهور الإسلام يُعتبر بمثابة تدشين جديد للتاريخ أو تأسيس جديد لنموذج غير معروف سابقاً. إن تكرار هذا الخطاب القرآني في الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية الأكثر اختلافاً وترديده في المنعطفات التاريخية الأكثر تنوعاً لدليلٌ على مدى غنى هذا الخطاب بالرمزانية والمثالية المتعالية. كما أنه عائد إلى تركيبته المجازية العالية التي تحتمل معاني متعدّدة وتنطبق على حالات تاريخية عديدة. فالمعنى الرمزي أقوى من المعنى الحرفي وأكثر خصوبة. ولغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم الأحيان. لهذا السبب فإنه لا يزال «يحبل» بالمعاني المتجدّدة حتى الآن. وما أقوله هنا عن القرآن ينطبق بالطبع على جميع النصوص الدينية التأسيسية كالأناجيل والتوراة مثلاً. يكفي أن نفتح العهد القديم أو الجديد لكي نطلع على صور مجازية رائعة تتجاوز الشعر... وبالتالي فهناك **خطاب نبوي** تتميّز به الكتب الدينية الثلاثة: التوراة، فالقرآن، فالأناجيل[1]. وله بنية لغوية خاصة تميّزه عن غيره. إنها تميّزه مثلاً عن كتب التفاسير أو كتب الفقه التي بناها المسلمون فيما بعد على هذه الكتب

(١) لا أبغي إهمال أديان آسيا الكبرى. ولكن كفاءتي في هذا المجال غير كافية، وبالتالي فلا أستطيع أن أحكم على المكانة اللغوية لخطاباتها التأسيسية.

التأسيسية. فلغة الفقهاء والمفسّرين والمتكلّمين ليست هي لغة القرآن. لغة القرآن ليست حرفية بقدر ما هي منبجسة، متفجّرة بالمجاز الرائع الذي يخلب الألباب. هذا في حين أن لغة المفسّرين هي لغة عادية، واقعية، حرفية عموماً.

وإذن فهناك خطاب نبويّ في ما يخصّ الأديان، وهناك خطاب ثوري علماني في ما يخصّ الثورات الكبرى الحديثة، أي الثورة الإنكليزية، فالأمريكية، فالفرنسية. وهي ثورات ناتجة عن أيديولوجيا عصر التنوير. وبالتالي فهناك حدثان جديدان في التاريخ، حدثان دشّنا عهداً تاريخياً جديداً ولمدة عصور طويلة. الأول هو ظهور الخطاب النبويّ (أو ظهور الأنبياء)، والثاني هو ظهور عقل التنوير والثورات السياسية الكبرى التي استلهمته وبالأخص الثورة الفرنسية. فقد أخذت شهرةً أكثر من غيرها وأصبحت تشكّل بداية تأسيسية ليس فقط بالنسبة للوعي الفرنسي وإنما للوعي البشري كله (وبخاصة بعد أن أصدرت الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن وأسّست المشروعية السياسية الجديدة لأول مرة في التاريخ). لقد أسّس الخطاب الثوري الفرنسي (مثله في ذلك مثل الخطاب النبويّ) انطلاقة جديدة للوجود البشري. فقد أسّس المبادىء والمُثُل العليا والتحديدات التي توجّه الوجود البشري في اتجاه جديد وتحكمه أو تتحكّم به. ولكن فلسفة التنوير الملهمة لهذا الخطاب فصلت الأخلاق العامة والتشريع والروحانية عن المرجعية الدينية. لقد فصلتها عن الإحالة إلى الله الحي الذي يتجلّى للبشر من خلال التاريخ. وأوكلت للعقل السيد المستقل المسؤول مهمة تحديد كل المشروعيات وتقييمها. وهكذا حلّ العقل محلّ الدين في أوروبا، وفي أوروبا وحدها، لأول مرة في التاريخ. وهكذا حلّت الأخلاق العلمانية محلّ الأخلاق الدينية، والقانون الوضعي محل القانون الكنسي (أو الشريعة المسيحية). ولكن على الرغم من ضخامة هذه القطيعة مع الرؤيا الميتافيزيقية للأنظمة اللاهوتية الروحية، فإنها لم تكن مطلقة. صحيح أن السلطة الروحية العلمانية حلّت محلّ سلطة العهد القديم القائمة على الحق الإلهي للملوك (وهنا تكمن القطيعة الكبرى التي أحدثتها الثورة الفرنسية)، ولكن التنافس بين كلا الخطابين، أي الخطاب الثوري الفرنسي، والخطاب النبوي المسيحي (أو الإنجيلي)، لا يزال مفتوحاً حتى يومنا هذا. ولا يزال المتديّنون في أوروبا ـ وعلى رأسهم البابا يوحنا بولس الثاني ـ يحلمون بعودة الشعوب الأوروبية إلى الدين المسيحي والتخلّي عن الفلسفة الوضعية المسيطرة منذ القرن التاسع عشر.

على الرغم من أن عمر النموذج العلماني الناتج عن عصر التنوير أقلّ من عمر النموذج الديني، وعلى الرغم من أنه أقلّ شيوعاً منه في شتى أنحاء الأرض، إلاّ أنه

يُمكن القول إن الخصوبة الوجودية والطاقات التحريرية لكل منهما غزيرة جداً ولم تُستنفد حتى الآن. النموذج العلماني الحديث غير منتشر إلاّ في مجتمعات أوروبا وشمال أمريكا أساساً. أما النموذج الديني فلا يزال يسيطر بشكل أو بآخر على مختلف بقاع المعمورة ومنها العالم العربي والإسلامي عموماً (ما عدا تركيا الرسمية ربما). يُضاف إلى ذلك أن النموذج العلماني لا يتجاوز عمره المائتي سنة في فرنسا، في حين أن النظام الديني المسيحي يتجاوز العشرة قرون (ولكن لا شيء يدل حتى الآن على أن الفرنسيين سوف يتخلّون عن النظام العلماني لكي يعودوا إلى النظام الكنسي أو الديني السابق). إن المصير الذي لقيته ثورة أكتوبر ١٩١٧ البلشفية يُقدّم المصداقية للتحليل المقارن الذي أُقدّمه هنا. فمن كان يصدق أن النظام الذي تولّد عنها سوف ينهار بمثل هذه السرعة، وأكاد أقول: السهولة؟ صحيح أن النظام الشيوعي عاش سبعين سنة، ولكنه كان يُعتقد أنه سيعيش إلى الأبد، بل وأنه سوف يُعمِّم على جميع شعوب الأرض. وهذا دليل على أنه لا يوجد شيء نهائي في التاريخ. إنّي أقدّم هذه التحليلات الواسعة على المستوى الدولي لكي أحصر وضع الإسلام المعاصر بشكل أفضل، ولكي أموضعه ضمن الإطار الأوسع والأشمل. سوف أتحدث الآن عمّا كان المراقبون قد دعوه منذ صعود الخميني إلى السلطة بالثورة الإسلامية. ذلك إنه لا يمكنني أن أشرح وضع الإسلام المعاصر إلاّ إذا أوضحت مدلولات هذا الحدث الكبير ومدى حجمه ومحدوديته في آن معاً[١]. ينبغي أن نعلم بأن جميع الحركات الأصولية قد خرجت من معطفه، أو قُلْ إنه أعطاها ثقة كبيرة بنفسها لكي تتجرأ على المطالبة بالسلطة أو على الأقلّ الحلم بها.

ولكن قبل أن أتفحّص حالة الثورة الإسلامية عن كثب أود أن أشير إلى الانحرافات الأيديولوجية التي لحقت بالخطابين الكبيرين اللذين فرغتُ من التحدّث عنهما آنفاً، قصدت الخطاب النبويّ، والخطاب التنويري (أو خطاب الثورة الفرنسية). إنهما خطابان تدشينيّان للتاريخ كما قُلنا، بمعنى أنهما ولّدا تاريخاً جديداً في كل مرة، ولكنهما متقطِّعان من حيث الزمن ومتنافسان ومتداخلان. ماذا حصل في الدين، أي دين سواء أكان المسيحية أم الإسلام؟ حصل في الفترة الأولى من ظهوره انتقال من مرحلة الخطاب النبويّ، إلى مرحلة الخطاب الفقهي أو اللاهوتي أو السياسي. وهكذا حُوِّل الخطاب النبويّ المنفتح على المعاني الكثيرة بسبب طبيعته المجازية المتفجرة،

(١) كان صديقي المفكّر الإيراني درويش شايغان قد فكر طويلاً بالمشكلة العامة للثورة الدينية وذلك في كتابه. ما هي الثورة الدينية؟ Dariush Shaegan: *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Albin Michel, 1991.

حُوّل إلى قوالب جامدة وقسرية على يد الفقهاء وعلماء الكلام والمنظّرين السياسيين. هذا ما حصل للقرآن كما حصل للإنجيل، وذلك لأنهم أرادوا تحويله إلى أحكام فقهية لتسيير أمور المجتمع. ويُمكن أن نقول الشيء ذاته عن الخطاب الثوري لعصر التنوير. فقد كان منفتحاً جداً ومليئاً بالاحتمالات والمعاني. ولكنه حُوّل بعد انتصار الثورة الفرنسية إلى قوالب وقوانين فلسفية، أو تشريعية ـ قانونية، أو مؤسساتية. وهذا أمر طبيعي في الواقع. فالناس لا يستطيعون أن يعيشوا إلى الأبد على الخطاب النبويّ أو الخطاب الثوري المتفجر. ففي مرحلة ما تجيء لحظة ينبغي الانتقال فيها من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة وتنظيم أمور المجتمع.

وهكذا تنتهي المرحلة المثالية الرائعة التي يتوهّج فيها التاريخ (مرحلة النبوّة أو الثورة)، وننتقل إلى مرحلة أكثر «نثريةً»، إذا جاز التعبير. ننتقل إلى مرحلة باردة، مرحلة تحويل الشعارات الثورية إلى تطبيق على أرض الواقع. وشتّان ما بين المثال والتطبيق! لا يمكن للتطبيق في أي حالة أن يكون على مستوى المثال أو المبادىء المثالية. ولذلك يتحدث المؤمنون مثلاً عن حصول انحراف عن المبادىء بعد موت النبيّ بفترة غير طويلة. إنهم يأسفون لتدهور الوحي على أيدي السلالات المالكة ولإفساد البشر لمبادئه أو انحرافهم عنها. وقُلْ الأمر ذاته عن النموذج السياسي المتولّد عن الثورة الفرنسية والذي لا يزال يحكم الديمقراطيات الغربية حتى الآن. فنحن نسمع المواطنين الفرنسيين مثلاً يتحدثون عن فساد رجال السياسة عن طريق الرشوة والانشغال بمصالحهم الشخصية وانحرافهم عن المبادىء العليا للثورة الفرنسية (أي القيم العليا للميثاق الجمهوري). وإذا ما نظرنا إلى التاريخ عن كثب فإنه لا يُمكننا أن ننكر حصول هذه الانحرافات في كلتا الحالتين. فالإمبراطوريات المسيحية في بيزنطة والغرب خرجت بالتأكيد على مبادىء الإنجيل وانتهكتها حتى وهي تتحدث باسمها وترفع شعاراتها. وكل ذلك بسبب ضرورات القوة والسلطة والتوسّع (ما علاقة الإنجيل بالحروب الصليبية مثلاً؟). وقُلْ الأمر نفسه عن الإمبراطوريات الإسلامية بدءاً من الأمويين وانتهاءً بالسلطنة العثمانية مروراً بالعباسيين والسلجوقيين... إلخ. هل كانت ممارساتها مطابقة للمبادىء القرآنية المثالية؟ نعم لقد تولّدت في كلتا الحالتين، المسيحية كما الإسلامية، أنظمة كهنوتية لاهوتية قمعية شوهت المقاصد التحريرية للخطاب النبويّ والممارسة النبويّة. يكفي أن نُلقي نظرة على خطابات الأصوليين اليوم وممارساتهم وعلى كلام النبيّ وأفعاله التحريرية في وقته لكي ندرك الفرق الشاسع.

لا ريب في أن عقل التنوير قد ولّد عصراً جديداً من التقدّم والانطلاقة التدشينية

للتاريخ. لماذا؟ لأنه حرَّر الساحة الفكرية الأوروبية من المعرفة الخاطئة والأنظمة السياسية والتشريعية التعسّفية. وهي أنظمة تشكّلت وتراكمت على مدار التاريخ من قِبَلِ المؤسّسات الكهنوتية لكل الأديان (دور الأكليروس المسيحي هنا يُشبه تماماً الدور الذي لعبه الفقهاء ورجال الدين الذين نظَّروا للسلطة أو خلعوا المشروعية عليها - ولا يزالون - في الناحية الإسلامية). ولكن عقل التنوير راح بدوره يتجمَّد في مرحلة لاحقة، وهذه عادة كل شيء ينتصر ويترسّخ. لقد استنفد هذا العقل التحريري طاقته الأخلاقية والروحية بسرعة وتحوّل إلى عقل توسّعي راغب في السلطة والهيمنة على الآخرين (انظر تجربة الاستعمار). كما وتحوّل إلى عقل دوغمائي، في فرنسا بشكل خاص. صحيح أن صراع العلمانيين التنويريين ضد الأكليروس المسيحي كان خصباً وضرورياً جداً من أجل تنوير العقول وإزاحة رجال الدين عن السلطة والتحكُّم بالشؤون الدنيوية. ولكنه كان عنيفاً جداً وجذرياً إلى درجة أنه ولَّد ديناً علمانوياً كشف عن دوغمائيته فيما بعد وعن عجزه عن استيعاب التعددية الثقافية بعد مائتي سنة من التجارب الغنية والخصبة. وبالتالي، فإن التنوير بحاجة إلى مراجعة من جديد على ضوء ما حدث طيلة القرنين الماضيين. إن عقل التنوير بحاجة إلى تجديد وتوسيع.

أعتقد أن الإسلام المعاصر هو الآن في طوره لأن يكشف عن المحدودية العقلية والثقافية للخطاب الثوري الذي ولَّده عصر التنوير وغذَّاه. لا أقصد بالطبع أن الفكر الإسلامي السائد حالياً قادر على أن يأتي بشيء جديد لم يعرفه عصر التنوير! لا أقصد أنه قادر على أن يقذف بتحدّيات فكرية جديدة في وجهه. فكل ما كان المتديّنون يستطيعون أن يفعلوه في هذه الناحية فعلوه طيلة مائتي سنة. لقد حاولت المسيحية - قبل الإسلام اليوم - أن توقف مسيرة الحداثة الفكرية والعلمية والسياسية. وحاولت أن تعرقل انتصارها أو تؤخره إلى أقصى حدّ ممكن. ويكفي أن نفتح كتب التاريخ الأوروبي لكي نجد صفحات ناصعة تروي قصة ذلك الصراع الهائج، والحامي الوطيس، بين مفكِّري التنوير من جهة، وبين رجال الدين المسيحيين من جهة أخرى. وبالتالي فإن صراع الإسلام مع الحداثة اليوم لا يختلف في شيء عن صراع المسيحية معها قبل مائتي سنة (أو طيلة مائتي سنة). يُضاف إلى ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر فقير جداً من الناحية المعرفية. وبالتالي فهو ليس قادراً على أن يقف في وجه الحداثة أو يتصدّى لها على مستوى النقاش الفكري أو السجال الفلسفي. كيف يمكن له أن يُساجل الحداثة حول موضوع جديد وطليعي كالموضوع التالي: وظائف العامل الديني في سياق واسع كسياق العولمة؟ أقصد مكانة الدين في سياق ما بعد الحداثة:

هل سيكون له دور، وكيف؟

ليس عند الإسلام المعاصر أي شيء يقوله عن هذه النقطة التي لا يفهمها إلاّ من خاض معمعة الحداثة. فقد توقف الإسلام عن التفكير الفلسفي منذ هزيمة ابن رشد قبل ثمانمائة سنة. ولكن الإسلام الحالي يُشكّل تحدياً للمجتمعات الأوروبية أو الغربية المعاصرة بعد أن انزرع فيها عن طريق الجاليات المغتربة. وتحدّيه لها يتمثّل أساساً في حضوره السيميائي والسوسيولوجي الذي أصبح بادياً جداً للعيان في شوارع باريس وضواحيها، أو ضواحي لندن، وبرلين، وأمستردام... إلخ. أقصد بالحضور السيميائي الزيّ الإسلامي الذي تلبسه المرأة المسلمة مثلاً، أو المطبخ المغربي أو التركي، أو الطقوس والشعائر الدينية... إلخ. كل ذلك يُشكِّل مظهراً متميزاً وصادماً بالنسبة للشعوب الأوروبية. وأصبحت الجاليات الإسلامية تُشكّل قاعدة سوسيولوجية عريضة أو تمركزات ديمغرافية مهمّة في هذه المنطقة أو تلك. ولهذا السبب أصبح المسلمون يثيرون ردود فعل سلبية أو رفضية أو خائفة من قِبَلِ السكّان الأوروبيين المشهور عنهم أنهم مرّوا بمرحلة التنوير. وكنا نعتقد أن ذلك سوف يجعلهم أكثر تسامحاً وتقبُّلاً للآخرين. ولكن هناك المبادىء وهناك تطبيقها. وليس كل الناس مستنيرين بالدرجة نفسها في فرنسا أو ألمانيا أو إنكلترا... إلخ. وينبغي أن نتذكر هنا أن الإعلان الشهير «لحقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الثورة الفرنسية لم يطبّق على حق المرأة في التصويت إلاّ عام ١٩٤٥!!... فقد أمر بذلك شارل ديغول بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرةً. هذا يعني أنه لزم مرور ١٥٠ سنة لكي تُطبَّق مبادىء الثورة الفرنسية على المرأة! فهل ينبغي أن تمر فترة طويلة أيضاً لكي تُطبَّق على العمال المغتربين؟

لقد فرضت الثورة الإسلامية نفسها على اهتمام العالم منذ أن اندلعت قبل عشرين عاماً (١٩٧٨). فرضت نفسها عن طريق جرأتها السياسية وتضحياتها ومطالبها الجهادية المضادة للعولمة أو للهيمنة الغربية (الأمريكية خصوصاً). فهل أدخلت بذلك عناصر جديدة وخصوصية تجبرنا على توليد نموذج ثالث غير النموذجين اللذين ذكرناهما سابقاً؟ وإذا كان الفكر الإسلامي الحالي عاجزاً عن أن يتحدى الحداثة الغربية على المستوى الفكري، فهل هذه الثورة الإسلامية قادرة على أن تتحداه على المستوى التاريخي؟ هل تشكّل تحدياً غير مباشر يُجبر ليس فقط عقل التنوير على مراجعة نفسه، وإنما أيضاً عقل ما بعد الحداثة (أو العقل الذي هو في طور التشكُّل والانبثاق كما أفضّل أن أقول)؟ هل الوجود السياسي والتعبوي الهائل لظاهرة الأصولية الإسلامية يجبرنا على إعادة النظر في مقولاتنا وتحديداتنا السابقة التي كنا اعتقدنا أنها نهائية؟

في الواقع إنني لا أملك إلاّ أن أطرح هذه التساؤلات. وهي تستعيد بطريقة نقدية وجذرية وشمولية ما كنت قد قلته عن الوضع الجديد للإسلام المعاصر. فهذا الإسلام منخرط في «مناطحة» تاريخية كبرى مع الغرب منذ عام ١٩٧٠ عملياً (أي بعد موت عبد الناصر). وهذه المناطحة الكبرى لن يستطيع أن يخرج منها «سالماً» كما حصل له بعد حروب التحرير الوطنية. وإنما سوف تنعكس عليه وعلى تراثه. أقصد بذلك ما يلي: لقد استُخدم الإسلام كقوة لتعبئة الجماهير من أجل التحرير الوطني في الأربعينات والخمسينات. وبالتالي فلم يتعرّض تراثه لأي نقد ابستمولوجي جذري بسبب ذلك. لقد بقي بمنأى عن أي تحليل نقدي لأنه يخدم كقوة دعم أيديولوجية من أجل النضال وخوض الصراع ضد الاستعمار. وأما الآن فإن الوضع مختلف. بعد كل ما حصل ـ ويحصل ـ من أعمال عنف هائلة تُرتكب باسمه، فإنه لن يستطيع بعد اليوم أن يمنع الآخرين من دراسته دراسة نقدية تاريخية كما حصل للمسيحية الأوروبية في الماضي. لن يستطيع التراث الإسلامي بعد اليوم أن يتحاشى تلك الثورة العقلية الكبرى التي ولّدت الحداثة وحرّرت الشرط البشري من العراقيل والقيود. وهذه الثورة الابستمولوجية الكبرى تخصّ المسألة التالية: كيف يُنتَجُ المعنى في المجتمعات البشرية، وكيف يُنقَلُ، وكيف يُستهلَك؟ هذا يعني أن التراث ذاته ليس إلاّ معنى واحداً من جملة معانٍ أخرى، وأنه ليس أزلياً ولا أبدياً على عكس ما يتوهم المؤمنون التقليديون. وإنما هو قد يتعرّض للتحول، والتجدّد، والتغيّر بفعل العوامل التاريخية. وبالتالي فإن تطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي ـ الإسلامي سوف يثير هزّة كبيرة لا تقلّ أهمية عن تلك الهزّة التي أثارها تطبيقها على التراث المسيحي بعد عصر التنوير. وبالتالي فإن التحرير الكبير لجماهير المسلمين لن يحصل إلاّ بعد دفع هذا الثمن.

بعد أن وصلت في الحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن أتوقف عند المحطة الثالثة من الدراسة: موقف الإسلام المعاصر من تراثه والمشاكل التي يطرحها مثل هذا الموقف.

كيف ندرس التراث في السياق الإسلامي؟

سوف أستعيد هنا بعض المحاور الأساسية للدراسة التي كنت قد نشرتها عام ١٩٨٥ بعنوان مشابه. ولكن سأضيف إليها المعطيات الجديدة التي استجدّت بعد شيوع ظاهرة العولمة والانتشار الواسع للظاهرة الأصولية القائمة على فكرة الجهاد في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

سوف يُلاحظ القارىء أن الطابع النقدي لدراستي السابقة التي نشرت قبل ١٣ سنة قد برّرته الأحداث اللاحقة بشكل كامل. بل إن الدراسة النقدية المسؤولة للتراث الإسلامي قد أصبحت اليوم ملحّة أكثر من أي وقت مضى ضمن السياق الحالي من التوترات السياسية والصراعات الاجتماعية الهائلة. أقول ذلك وأنا أفكّر بما يحصل من أعمال عنف لا توصف في الحرب الأهلية الدائرة في الجزائر حالياً. فهذا وحده يُبرّر القيام بالدراسة النقدية للتراث، بل ويجعله فرضاً واجباً. لقد أُجِّل هذا المشروع التحريري الكبير طيلة المرحلة السابقة بحجة النضال ضد الاستعمار وضرورات التحرّر الوطني والسياسي واسترجاع السيادة. وهذا أمر مفهوم ومشروع في وقته. ولكن هذا التأجيل لم يعد مبرراً ولا مشروعاً بعد أربعين سنة من نيل الاستقلال وبعد كل ما حصل ويحصل من أعمال عنف فظيعة باسم الإسلام وتراثه. ولذلك دعوت في مكان آخر إلى التحرير الثاني للمغرب الكبير وللعالم العربي والإسلامي بمجمله بعد أن حصل على التحرير الأول. والتحرير الثاني هو التحرير الفكري الذي طال انتظاره.

يعلم القراء ـ أو بعضهم ـ أني كنت قد انخرطت منذ حوالى الأربعين عاماً في مشروعي الكبير: نقد العقل الإسلامي[1] (بالمعنى اللغوي والتاريخي والأنتربولوجي ثم

---

(١) كنت قد نشرت أول نص لي باللغة العربية منذ زمن طويل. كان ذلك عام ١٩٥٧ في مجلة فكر التونسية، وذلك بعنوان: «مغزى تاريخ شمال أفريقيا». وقد كتبته كبرنامج للعمل. كتبته مباشرةً بعد نيل المغرب الأقصى وتونس استقلالهما، وفي الوقت الذي كان فيه الجزائريون يخوضون نضالاً مأساوياً وطويلاً من أجل نيل استقلالهم الذي لم يتحقّق إلاّ في عام ١٩٦٢. وعندما كتبته كنت لا أزال ساذجاً فعلاً. لماذا؟ لأني اعتقدت أن أيديولوجيا الكفاح المسيطرة يُمكن أن تسمح للفكر النقدي بأن يشتغل على موضوعات حسّاسة جداً كموضوع التراث الديني. اعتقدت عندئذ أنها سوف تستوعبه ضمن إطار التحرير الوطني الشامل الجاري آنذاك. واعتقدت أن التحرر الوطني لا يعني فقط التحرّر من الاستعمار، وإنما أيضاً تشكيل دولة حديثة تحترم مواطنيها وتؤمّن لهم الحقوق الديمقراطية، ومن بينها حرية التفكير والنشر والتعبير. ولكنني كنت واهماً. والواقع أن جميع المغاربة من أبناء جيلي كانوا يُشاطرونني بكل حماسة هذه الرؤية الساذجة للأمور. ثم كان ما كان بعد الاستقلال من سيطرة للحزب الواحد، والأيديولوجيا الواحدة، ومصادرة الحريات. واليوم أصبح مصير الحريات وحقوق الفكر والروح في كل المجتمعات الإسلامية والعربية في وضع لا يُحسد عليه. لقد انعدمت الحريات أو كادت. ولم يعد هناك من مجال لمشاريع طوباوية ساذجة كتلك التي كنت أحلم بها وأنا في أول الشباب. لم يعد الناس يجرأون حتى على الحلم... أقول ذلك وأنا أعلم أن المجتمعات الإسلامية هي أحوج ما تكون إلى مشاريع شاملة للاستكشاف العلمي على كافة الأصعدة والمستويات. ينبغي أن تُستكشَف بنيتها التاريخية والجغرافية واللغوية والدينية والأنتربولوجية على ضوء المناهج العلمية الحديثة. ولكن لا توجد أطر اجتماعية قادرة على دعم مثل هذه المشاريع الاستكشافية أو حتى على استيعابها وفهمها أو فهم ضرورتها. ولا يوجد عدد كاف من الباحثين العلميين القادرين على إنجاز هذه المشاريع. وبالتالي فالساحة الفكرية العربية ـ الإسلامية تظل محتلّة من قِبَلِ الأصوليين والأيديولوجيين. فإلى متى سيدوم هذا =

أخيراً الفلسفي لكلمة نقد). وهو مشروع العمر. ولكي أوضّح الخطوط العريضة لمشروعي هذا، فإني سأبتدىء بتحديد بعض المصطلحات التي أصبحت أدواتٍ لا بد منها من أجل إنجازه. سوف أميّز أولاً بين إطارين من أطر الفعالية المعرفية للعقل، وهما يتوافقان مع لحظتين من لحظات تاريخ الفكر. أقصد بالأول إطار الحضارة الوسطى أو المتوسطة كما حدّدها الباحث د. غواتان في دراساته. وأقصد بالثاني إطار الحداثة كما حدّده فيرنان بروديل في مجال التاريخ، ويورغين هابرماس في مجال الفلسفة (الأول من خلال كتابه **الحضارة المادية**، والثاني من خلال كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة**).

في ما يخص إطار الحضارة الأولى (أي المتوسطة أو القروسطية) نلاحظ أن ساحة العقل مغلقة. ونلاحظ أن العقل في تلك الحضارة كان لاهوتياً مركزياً ولغوياً مركزياً في آن معاً (بمعنى أنه كان متمركزاً حول الرؤيا اللاهوتية للوجود أو سجين هذه الرؤيا ولا يمكن أن يخرج عنها. وكان متمركزاً حول اللغة أو النطق أو المنطق بالمعنى المقدس للكلمة: أي الكتاب المقدس). كانت سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبّتة من قِبَلِ الله في كتابه العزيز. فالمعنى رُكّب لغوياً لأول مرة وآخر مرة في الكتاب. ولا يُمكن أن يظهر أي شيء جديد بعد ذلك حتى نهاية الزمن. وأما في الحالة الثانية فنجد الإطار المفتوح أو المنفتح للحداثة. أقصد الحداثة بصفتها مشروعاً مفتوحاً باستمرار ولا يمكن أن يكتمل أبداً. في مثل هذه الحالة نلاحظ أن العقل يظل مركزياً لغوياً (لأنه معبَّر عنه من خلال اللغة) ولكنه لا يعرف أية حدود إلاّ الحدود التي يحدّدها هو لنفسه. بمعنى أنه يرفض أي تقييد يُفرض عليه من الخارج أو بشكل مسبق. فسيادة العقل كاملة في عصر الحداثة، على عكس ما كانت عليه الحال في ظل العصور الوسطى. وهو الذي يفرض حدوده ويلغيها بقرار يتخذه هو شخصياً. ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا الكلام أن هناك تسلسلاً زمنياً خطيّاً بين إطار العقل القروسطي، وإطار عقل الحداثة. فالحدود بينهما ليست كتيمة ولا نهائية ولا يوجد حزّ فاصل وقاطع. فمثلاً قد نجد في العصور الوسطى مفكّرين كباراً استبقوا على عصر الحداثة ولكن أفكارهم لم تأخذ كل أبعادها ولم تنضج إلاّ لاحقاً. أضرب عليهم مثلاً في التاريخ الإسلامي شخصيات من نوع التوحيدي أو المعري أو ابن باجة أو ابن رشد أو

= الوضع؟ ينبغي تطبيق العقل الجديد الذي هو في طور الانبثاق الآن على جميع التراثات الفكرية السابقة بما فيها تراث التنوير كما ذكرت آنفاً (انظر نقد الحداثة الجاري على قدم وساق في الغرب حالياً. وانظر بشكل خاص محاولات آلان تورين ويورغين هابرماس).

ابن سينا... إلخ. بالمقابل يمكن أن نجد في أكثر بلدان أوروبا حداثةً وتقدماً أشخاصاً لا يزالون ينتمون من الناحية العقلية إلى القرون الوسطى. أضرب على ذلك مثلاً التيار المسيحي التقليدي أو حتى المتزمت الذي لا يختلف في شيء عن التيار الإسلامي التقليدي. بهذا المعنى فإن العصور الوسطى لم تنته كلياً حتى في الغرب ذاته، وإنْ كانت قاعدتها قد تقلّصت كثيراً بفعل الحداثة. لا يزال العقل القروسطي يقاوم إذن النقد الحديث حتى في الغرب ذاته. بل ونشهد فشل هذا النقد وعجزه أمام التقدم السياسي والتوسع السوسيولوجي اللذين تحققهما ظاهرة التديُّن العدوانية والظلامية التي تجهل الحدّ الأدنى من مبادىء النقد العقلاني.

سوف أوضّح هذه الأطروحات النظرية السريعة ببعض الأمثلة العملية التي كنت دائماً أضربها ضمن منظور نقد العقل الديني من خلال المثال الإسلامي. أقصد بهذه الأمثلة المصطلحات التالية: الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية (أو الحدث القرآني والحدث الإسلامي وهما شيئان مختلفان أو متمايزان وليسا متطابقين كما يتوهم الكثيرون). ثم مصطلح القدّيس، والتقديس، والتدنيس أو انتهاك المقدّسات، والتضحية. ثم مصطلح الأرثوذكسية، أي الخط الديني الصحيح المستقيم، والزندقة، أي الخروج على الخط المستقيم. ثم مصطلح التفسير والتأويل ونقد الخطاب، أي خطاب كان. ثم مصطلح ما هو وجوديّ، أو محرّك للوجود. ثم مصطلح الأسطورة على هيئة الاسم وأَسْطَرَ على هيئة الفعل. ثم اختلاق الأكاذيب والخرافات. ثم مصطلح خلق الأفكار المثالية، والأدلجة، والعلاقة النقدية.

لنحاول أن نتوقف قليلاً عند هذه المصطلحات التي كانت قد شغلتني طويلاً في الماضي. عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية، فهم قرَّائي عموماً أنّي أتخذ موقفاً إيمانياً تقليدياً لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشري وأنه يتعالى على التاريخ كلّياً. واعتقدوا أنّي أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخي الحديث، وأنّي سأركّز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية، باعتبار أن هذه الأخيرة معنيّة بشكل أكثر مباشرةً بالتاريخ، أي أنها نتاج الاستراتيجيات الأيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين. وقالوا إن أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكي يسبغها فقط على ما حصل بعدئذ، أي على الظاهرة الإسلامية. في الواقع، إنهم فهموا الأمور بعكس ما هي عليه. وفهمهم الخاطىء لكلامي يقدّم معلومات عن طريقتهم القديمة في التفكير أكثر مما يعطي معلومات عن كلامي. إنّي أعتبرهم مسجونين داخل إطار الفلسفة الوضعية التاريخوية التي لم يستطع الاستشراق أن يتجاوزها حتى الآن. أقول

ذلك وأنا أفكّر بالطبع بانتقادات بعض زملائي المستشرقين لكتاباتي. فهم لا يستطيعون ـ أو لا يريدون ـ أن يستوعبوا المنظور النقدي الجديد الذي انطلق منه عادةً. إنه منظور ابستمولوجي يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكي بعد أن يهضم أفضل ما فيه. وقد أصبح فلاسفة أوروبا الطليعيون يتبنّونه، في حين أن جلّ المستشرقين يرفضون حتى الآن أن يخرجوا من منظورهم الضيّق لكي يطلعوا عليه. وهنا بالضبط تكمن معركتي الابستمولوجية ـ أو المنهجية ـ مع الاستشراق الكلاسيكي. وهي ذاتها المعركة التي خاضها ميشيل فوكو أو يورغين هابرماس أو بيير بورديو مع الفلسفة الوضعية للغرب. وهي فلسفة مكرّسة منذ القرن التاسع عشر ولا يريد الاستشراق أن يتخلى عنها.

إن المنظور الجديد الذي أنطلق منه لنقد العقل الديني يتجاوز حالة القرآن وتفرّعاته اللاهوتية (أو وتوسعاته اللاهوتية). إنه يشمل كل الأديان أو يعاملها بالطريقة ذاتها. كان مالك بن نبي قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي ضَمِنَ لكتابه نجاحاً كبيراً في الأوساط الأصولية المزدهرة اليوم. ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفاً بالطبع. ولهذا السبب هُوجمتُ، لأسباب متضادة تماماً، من قبل المسلمين التقليديين، ومن قِبَلِ المستشرقين الوضعيين في آن معاً. فالأولون يتهمونني بمعاملة القرآن كأي كتاب أو وثيقة تاريخية، والثانون يتهمونني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن أو بمحاولة حمايته ووضعه في منأى عن التاريخية!. . . لم يحاول أحد أن يفهم جيداً ما أريد قوله.

ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرّة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلّي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محدّدين تماماً (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية ـ الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). أُلحّ هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدوَّن إلاّ فيما بعد. وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى: محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوّعة الجوانب طيلة عشرين عاماً (أي حتى وفاته). وبالتالي فأنا إذ بلورت المصطلح على هذا النحو لم أكن أهدف إلى الدفاع عن البُعد الديني لهذا الخطاب، أو نفي هذا البُعد عنه. لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي. كنت أهدف في المرحلة الأولى من الخطة المنهجية إلى لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية، والثقافية، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قِبَلِ متكلّم ما. فهذا الخطاب الشفهي أولاً تلفظ به متكلّم ما، بلغة ما هي هنا اللغة

العربية، في بيئة ما هي الجزيرة العربية. ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهورٌ ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكة. واتخذوا منه مواقف شتى كما هو معروف، منها رفض ومنها قبول. وبالتالي فكنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معاً على البُعد اللغوي، والسيميائي، والسوسيولوجي، والنفسي، والأنتربولوجي لهذا الخطاب. والواقع أن هذه الأبعاد موجودة أو متواجدة في كل الوحدات اللغوية للخطاب القرآني، هذه الوحدات التي فرزها التفسير الإسلامي الكلاسيكي والتأويل الفيلولوجي الحديث للاستشراق. أقصد بالأحداث اللغوية هنا الآية الواحدة أو مجموعة آيات، والسورة، والنصّ ككل. وبالتالي فإن الاستشراق الوضعي يخطىء إذ هو يفصل هذه الأبعاد عن بعضها البعض بحجة احترام التخصّصات العلمية المختلفة وعدم الخلط بينها. فهو يفصل التحليل اللغوي مثلاً عن التحليل السوسيولوجي أو الاجتماعي، ويفصل هذا الأخير عن التحليل النفساني أو الأنتربولوجي. . . إلخ. إن نزعة التخصّص الضيّقة هذه لم تعد مبررة ولا مشروعة لأنها تكسر وحدة المعنى. واعتقد أنها اختزالية ولا تقل خطورة عن منهجية الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين الذين يلغون كل بُعد تاريخي للقرآن. ولا نتحدث هنا عن طريقة الأصوليين المتزمتين اليوم الذين يقومون بشتى الإسقاطات التعسفية على خطاب شفهي لم يصبح نصّاً مكتوباً (أو مصحفاً) إلاّ فيما بعد. وكنت قد دعوت المصحف بالمدوَّنة النصّية الرسمية المغلقة أو النهائية.

إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قِبَلِ المفسّرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قِبَلِ المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية، الوضعية والتاريخية. فالخطاب الشفهي تلفَّظ به النبيّ طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيّرة ومختلفة وأمام جمهور محدّد من البشر. ونحن لا يُمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها. لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النصّ المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكّر أحد فيها. والغريب العجيب أنّي لم أجد لدى المستشرقين الكبار هذا المصطلح الأساسي: المصحف هو المدوَّنة النصّية، الرسمية، المغلقة، الجاهزة، النهائية. فمفهوم «المصحف» مُتلقًّى بالإجماع من قِبَلِهم ومن قِبَلِ المسلمين التقليديين دون أي تعليق، اللهمّ إلاّ تعليق الفيلولوجيا النصّانية (أي الطريقة التي تُطبَّق بها المنهجية

الفيلولوجية على النصوص لتفسيرها). ولهذا السبب فإن مصطلح الظاهرة القرآنية (أو الحدث القرآني) لم يلقَ إلاّ الازدراء من قِبَلِ المستشرقين، واعتبروه غير مقبول أو غير مبرر علمياً.

إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوَّنة النصّية الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المصحف)، لم يتمّ إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدوَّن وإنما هناك أشياء تُفقَد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمَّت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية. وهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية. فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدّمها للتراث الإسلامي. فكل الإضاءات التاريخية لهذا التراث تمّت على يده منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. ولكنّي أنتقد نواقص المنهجية الفيلولوجية لأنّي أتمنى أن تُكمَّل من قِبَلِ المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد قلت أكثر من مرة بأن الأولوية هي للمنهجية الفيلولوجية التي يتبعها الاستشراق، وبعدئذ يجيء دور تطبيق المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها عندما طُبّقت على التراث الأوروبي ذاته.

أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوَّن أو المكتوب وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النصّ القرآني وإنما أيضاً على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأناجيل. فهي أيضاً لم تُكتب إلاّ بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى. وعندئذ لا نعود نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وإنما نصبح نطرح الأمور من زاوية أوسع بكثير. يصبح همّنا هو التالي: تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوَّن أو المكتوب. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدّثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة. وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقاً لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلماً مصوّراً يُبيّن لنا الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم القرآن لأول مرة. هذا شيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به. ففي ذلك الوقت لم تكن هناك آلات تسجيل ولا كاميرات تصوير. . . كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت

حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلاّ ما قاله لنا التراث المرسّخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم. والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادةً إلاّ برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى. ويمكن القول بأن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النصّ القرآني يعود إلى لحظة الطبري (توفي عام ٩٢٣م). فقد كان تفسيره بمثابة التأسيس الأوّلي للأرثوذكسية الإسلامية، أي للخط الرسمي الذي شاع وهيمن فيما بعد بصفته الخط الوحيد الصحيح، وما عداه فهرطقة وضلال. هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات، وهي التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدوَّنة النصّية الرسمية، المغلقة والنهائية، بصفتها أمراً واقعاً.

لقد عاش الإسلام وتراثه الحداثة حتى اليوم بصفتها غزواً فكرياً أو حتى عدواناً عليهما، ولم يعيشاها بصفتها ظاهرة تاريخية محلّية وكونية في آن معاً. أقصد بالمحلّية أنها ظهرت في مكان محدد هو أوروبا، وبالكونية أنها تطمح إلى تعميم نفسها ومبادئها على جميع شعوب الأرض. وينبغي أن نعرف لماذا توقفت الحيوية الفكرية في المناطق التي انتشر فيها الإسلام بين القرنين السابع والثالث عشر الميلاديين؟ ولماذا أقلعت هذه الحيوية الفكرية والعلمية والفلسفية في أوروبا بعد القرن الثالث عشر بالذات؟ بمعنى آخر لماذا تراجعت بلدان الإسلام الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية من حوض البحر الأبيض المتوسط، وانتعشت بلدان أوروبا المسيحية الواقعة على الضفة الشمالية والغربية من البحر ذاته؟ وقد حصلت النهضة أولاً في إيطاليا كما هو معلوم قبل أن تنتقل إلى فرنسا وإنكلترا وبلدان أوروبا الأخرى. ثم راحت الحداثة المادية والفكرية تتشكّل مرحلة بعد مرحلة والعالم العربي أو الإسلامي يغط في نوم عميق حتى القرن التاسع عشر. هذا يعني أنه لم يلعب أي دور في تشكيل الحداثة. فلماذا غاب العالم العربي ـ الإسلامي عن هذه المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة؟ ثم لماذا تظهر فيه حتى في أواخر هذا القرن العشرين قوى ارتدادية هائلة ترفض الغرب وحداثته بكل قوة وعنف؟ لقد أصبحت هذه القوى الارتدادية أو الانتكاسية أحد الأقطاب الأساسية للقوى في العالم المعاصر. وأصبح الاستراتيجيون الدوليون يحسبون لها حساباً. لقد أصبحت الأصولية الإسلامية هي القطب المضاد للغرب وعولمته وحداثته بعد انهيار الشيوعية. وسيطرت الليبرالية المطلقة العنان على هذا الغرب الذي لا يعرف الحدود. إن علاقة الغرب بالأصولية تجسّد مرة أخرى تلك الجدلية الأبدية بين الغالب / والمغلوب. فالعولمة الغربية التوسّعية هي الغالبة والجهاد الإسلامي هو المغلوب على الرغم من كل

ما تقوله وسائل الإعلام الغربية عن خوف الغرب من الأصولية. . . لقد وقعنا مرة أخرى بين فكّي كمّاشة: إما الغرب، وإما الأصولية. وهذا خيار غير مريح على الإطلاق، لأنه يسجن الروح ويغلّها بالأصفاد. ونحن نريد خياراً آخر، لا هذا ولا ذاك.

لا ريب في أن الباحث الأمريكي ب. ر. باربير على حق عندما يصوّر لنا الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية والقانونية التي تتبعها العولمة الغربية للهيمنة على العالم. ولا ريب في أنه مصيب في تحليله لظاهرة الجهاد وكشفه عن الأبعاد الهلوسية والاستلابية للشعارات التي ترفعها الحركات الأصولية. ولكنني سوف أذهب إلى أبعد منه في تحليل رهانات المعنى العميقة المرتبطة بهذا الصدام المكشوف والمباشر بين العولمة / والأصولية. هناك رهانات ثقافية تتوقف على نتائج هذا الصدام اللاعقلاني والانتحاري الهائل.

أعترف بأني أجد متعة نظرية عظيمة وأنا أفكر بموقف الإسلام المعاصر من تراثه أو أتأمل في هذا الموقف. ولا أتأمل فقط فيه من الداخل، وإنما من الخارج أيضاً. فالتأمل في التراث الإسلامي من الداخل كان قد جُرِّب كثيراً منذ أن كتب الغزالي كتابه **إحياء علوم الدين** على الأقل. لا. الشيء المهمّ الآن هو النظر إلى هذا الداخل من الخارج لمعرفة ما يحصل له تحت تأثير قوى العولمة (أو الحداثة) الكاسحة. فلأول مرة أصبح التراث الإسلامي العريق واقعاً تحت هذا التأثير وبشكل نهائي لا مرجوع عنه. بمعنى أن الأمور لن تكون بعد اليوم كما كانت عليه من قبل. وسوف تضطر النواة الصلبة لهذا التراث الإسلامي إلى التغيُّر والتحلحل والتبدل لأول مرة في التاريخ. ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة التي تحيط بها من كل جانب. وهذا التراث الذي كان التقليديون يعتقدون أنه صامد إلى أبد الدهر لا يتغيّر ولا يتجدّد، سوف يتغيّر ويتجدّد لا محالة تحت تأثير قوى الحداثة وضرباتها الموجعة. وسوف يضطر لإيجاد صيغة للتعايش أو للتصالح مع قيم الحداثة العالمية. والواقع أن الأصوليين يستخدمون الكثير من أدوات الحداثة والعولمة في الوقت الذي ينعتونها بأنها شيطانية! ألا تُنظِّم إيران الإسلامية الانتخابات التشريعية والرئاسية؟ وهل الانتخابات إسلامية أم ليبرالية غربية؟ ومع ذلك فهم مستمرون في لعن الشيطان الأكبر، أي الغرب. ألا تستخدم الحركات الأصولية أشرطة التسجيل والفيديو ومكبّرات الصوت وكل وسائل الحداثة التكنولوجية المتاحة لها لكي تنشر دعايتها؟ ألا تدعو الأنظمة إلى تنظيم الانتخابات والتقيُّد بالديمقراطية؟ بالطبع فإن الجناح المتشدّد في الحركات

الأصولية يعتبر الديمقراطية كفراً، ولكنهم مع ذلك يُطالبون بها. وهكذا نجد أن أفكار الحداثة أو العولمة قد دخلت إلى الحركات الأصولية دون أن تشعر.

بالطبع إن هذه المواجهة بين إسلام الجهاد / وعولمة الغرب ليست متكافئة على الإطلاق. فالغرب أقوى بكثير. ولذا فإن الأصولية تقدّم نفسها اليوم كضحية بريئة كما فعل خطاب التحرّر الوطني بالأمس. إنها تقدّم نفسها كمنقذ أعلى يمتلك الوديعة المقدسة (أي الشريعة). ويمتلك الوعد الإلهي وهو يواجه الغرب الملحد، المادّي، المهيمن، اللاأخلاقي بشكل جذري. في الماضي كانوا يعدون الشعوب المستعمَرة بمستقبل مشرق طافح بالحريات المدنية والعدالة الاجتماعية داخل إطار الاشتراكية العلمية كما تجلّت في الديمقراطيات الشعبية وريثة ثورة الأنوار. أما الآن فقد اختلف الوضع. فالصدام الحاصل حالياً بين أصولية الجهاد / وعولمة الحداثة أصبحوا يعبّرون عنه بالصراع بين التنوير / والظلمات. وهكذا وقعنا في الثنائية المانوية من جديد بعد الهزيمة الواضحة للأنظمة اللاهوتية التقليدية والأنظمة الثيوقراطية والملكية المطلقة والإمبراطوريات المتعاقبة. وكذلك نشهد فشل الثورات الحديثة المرتكزة على العبادة العلمانية للعقل المستقل السيد (انظر أزمة الأنظمة الديمقراطية الحديثة في الغرب ذاته).

فمن الذي سينقذ وضع العالم الذي تحوّل إلى أنقاض من الفشل والفوضى؟ من الذي سيدشّن التاريخ الجديد بعد الإعلان عن «نهاية التاريخ»؟ هل هو العقل الديني المطهَّر من انحرافاته وشوائبه والعنف القمعي للعقل العلمي الملحد؟ هل هو العقل الديني المنصَّب في إيران وأفغانستان والسودان في وظيفته العالية: خليفة الله في الأرض؟ هذا هو طموح حركات الجهاد الأصولي.. أم أنه عقل التنوير بعد أن يشذّب نفسه ويصحّح تطرفاته وتناقضاته؟ هل هو عقل التنوير بعد أن يصحّح معارفه الخاطئة ودوغمائيته النظرية ورغبته في التوسع والهيمنة لكي يعيد انطلاقته من جديد على أسس أكثر صلابة ومبادىء مُسيطَر عليها بشكل أفضل؟ هذه هي أطروحة المدافعين عن عقل ما بعد الحداثة. وهم أكفياء قليلاً أو كثيراً ومقتنعون قليلاً أو كثيراً بما يقولون.

إن الفكر المُمارَس في المجتمعات الإسلامية يجد نفسه مرة أخرى وهو يتخبّط في الفوضى المعنوية الشاملة الناتجة عن العنف المزدوج والمتضافر الذي يسبّبه الجهاد الأصولي والعولمة الغربية في آن معاً. إن الفكر في المجتمعات التي يهيمن عِليها الدين الإسلامي يجد نفسه مُعرقلاً جداً من قِبَلِ اللامفكّر فيه والمتراكم منذ القرن السادس عشر. بمعنى أن الفكر توقف في تلك المجتمعات عن التطوّر منذ عدة قرون وطيلة تشكُّل الحداثة في الغرب. وبالتالي فتنقصه أشياء كثيرة لكي يلحق بركب الحداثة.

وينبغي أن يستدركها أولاً لكي يستطيع المشاركة في المناقشة المفتوحة حالياً على مستوى العالم بأسره. ينبغي أن يشارك في هذه المناقشة العلمية والفلسفية الكبرى بطريقة أخرى غير طريقة الأصوليين: أي بغير طريقة ردود الفعل العنيفة التي تشكّل المساهمة الوحيدة للفقراء والمنبوذين. لقد آن الأوان لكي يُشارك الفكر العربي والإسلامي في هذه المناقشة الكونية بطريقة مسؤولة وجادة. وآن الأوان لكي يدخل المسلمون التاريخ بطريقة أخرى فاعلة، وليس فقط كمستهلكين سلبيين (أي يستهلكون منتجات الحداثة ولا ينتجونها. ما هي مساهمتنا في الطب الحديث، أو الصيدلة واختراع الأدوية، أو سبر أغوار الفضاء، أو اختراع الآلات والتكنولوجيا... إلخ؟). نحن عالة على العالم في الوضع الحالي للأمور. بل إننا عالة عليه ليس فقط في العلوم الفيزيائية والتكنولوجية، وإنما أيضاً في العلوم الإنسانية والفلسفية. فلا توجد أي مساهمة فلسفية، عربية أو إسلامية، في النقاش الدولي الدائر حالياً حول مسألة الحداثة وما بعد الحداثة. إن دخول المسلمين (من عرب أو غير عرب) التاريخ مشروطٌ إلى حد كبير بتوجّهات الفكر الفلسفي التي ستتمخض عنها أزمة العولمة أو الحداثة. فالعوامل الخارجية سوف تلعب دوراً كبيراً في حسم المسألة التالية: هل سيُساهم العرب أو المسلمون في المسؤولية الفكرية أو الفلسفية للعالم المعاصر أم لا؟ بالطبع فإن تطوّرات العوامل الداخلية سوف تلعب دورها أيضاً. ونقصد بالتطوّرات هنا: ماذا سيحصل في مرحلة ما بعد الأصولية، أو ما بعد الموجة الأصولية؟ هل سيحصل انفتاح في الفكر العربي والإسلامي، وكيف؟ كل هذه أسئلة يجيب عنها المستقبل القريب أو المتوسط والبعيد.

ينبغي أن نفكّر في أزمة الحداثة بكل أبعادها دون أن نهمل أي شيء ودون أن ندين أي شيء بشكل مسبق. أقصد أنه لا يحق لنا أن ندين التجلّيات التقليدية والحالية للظاهرة الإسلامية بدون تفحّص شديد ومسؤول. فما يحصل له أسبابه أو مسبّباته. فكل ما هو واقعي عقلاني كما يقول هيغل. ينبغي أن نفكّر في كل ذلك ضمن منظور الفلسفة السياسية المغتنية والمدعومة من قِبَلِ الأنتربولوجيا الثقافية (أي العلم الذي يهتمّ بجميع الثقافات البشرية دون استثناء ولا يُفضّل بشكل مسبق الثقافة الأوروبية على غيرها. فكل الثقافات واللغات جديرة بالاحترام، ولها عطاؤها الخاص الجدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار. بهذا المعنى فإن الثقافة الهندية أو الصينية أو العربية ـ الإسلامية ينبغي أن تُعامل بالطريقة ذاتها التي تُعامل بها الثقافة الأوروبية). إن هذا المنظور الأنتربولوجي والثقافي الواسع يبدو لي هو الأقدر على العطاء وعلى التفهُّم، وهو الأكثر

مصداقية. لماذا؟ لأنه يُبشر بالمستقبل: مستقبل التعايش السلمي بين مختلف الثقافات البشرية دون أن تهيمن إحداها على جميع الأُخريات وتسحقها كما حصل في الماضي. فالتعدّدية الثقافية للبشرية شيء جيد ورائع بشرط أن يتمّ ضمن أفق السير نحو الكونية أو نحو وحدة الجنس البشري. وإذن فهناك قيم كونية، ولكن يحق لكل ثقافة أن تتبنّاها بلغتها الخاصّة. وهذا ما يُقرِّب بين الشعوب والأمم ويخلع طابعاً إنسانياً على الحداثة.

إن هذا المنظور الإنساني الواسع يفرض نفسه أيضاً من الناحية المنهجية والابستمولوجية. أقصد بذلك أنه ينبغي أن تتمّ السيطرة على أُطر وأدوات الفكر الذي تستخدمه القوى العظمى المهيمنة. فهذه القوى هي التي تحدّد كل محاور المصير التاريخي للبشرية، وكل جداول أعمال المستقبل. إن المنهجيات الفكرية والتوجّهات الابستمولوجية السائدة في الغرب المهيمن هي التي تتحكَّم بأنماط تفسير كل تراثات الماضي، بما فيها التراث العربي ـ الإسلامي. ينبغي أن تحصل مراقبة عُليا لهذه المنهجيات لكيلا تولّد من جديد معارف خاطئة أو وعياً خاطئاً كما حصل في الماضي، ثم لكيلا تولّد كائنات ذهنية تجريدية وتقيم التضاد الكامل بينها. نقصد بالكائنات الذهنية هنا تلك المفاهيم التجريدية المتمثّلة بالغرب، والشرق، والإسلام، والتنمية، وحقوق الإنسان، وحقوق الشعوب... فهذه المفاهيم فُرِّغت من معناها وتحوَّلت إلى قوالب شكلية في استراتيجية السياسات الدولية. لقد تحولت إلى أقنومات ذهنية تجريدية لا معادل لها على أرض الواقع. ولذلك فقدت مصداقيتها في نظر أبناء العالم الثالث الذين طالما خابت آمالهم في التنمية المحسوسة والحقيقية. إنهم لم يعودوا يثقون بالشعارات الطنّانة أو الرنّانة التي لا تُطبق ولا تؤتي ثمارها. فمراكز الهيمنة الدولية هي التي تخلق هذه الشعارات من أجل تحقيق مآربها الخاصة لا من أجل انتشال الشعوب المنكوبة من الحفرة التي وقعت فيها: حفرة الفقر والحرمان والحروب الأهلية والمجاعات... وعلى أي حال، فينبغي أن تخرج تضامنات جديدة (أو مشروعيات جديدة) من خلال هذه الحروب الأهلية الدائرة حالياً لكي تُحكَم الشعوب بإنسانية أكثر ولكي تضمّد جراحها.

كنت قد شاطرت الجو العام السائد رأيه في الدعوة إلى تشكيل «لاهوت حديث» في الإسلام. وكنا نعتبر أن ذلك هو المنقذ لحلّ مشكلة التراث الإسلامي مع العصر والحداثة. فاللاهوت القروسطي أصبح يُشكّل حجر عثرة أمام التقدّم، بل ويصطدم بالحداثة بشكل رهيب وضار جداً (انظر الصدمة الرهيبة الحاصلة حالياً بين الحركات الأصولية المتبنيّة للاهوت القرون الوسطى / وبين الحداثة. وانظر الثمن الغالي أو

الباهظ الذي تدفعه شعوبنا مقابل ذلك!). ولذا فكّرنا بتشكيل لاهوت حديث في الإسلام على غرار اللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي الحديث الذي نشأ بعد الأزمة الحداثية، أي منذ أواخر القرن التاسع عشر. وقد نشبت الأزمة الحداثية كما هو معروف نتيجة الصدام الذي حصل بين اللاهوت المسيحي القروسطي / وبين تطبيق المنهج التاريخي النقدي على التوراة والأناجيل وبقية النصوص التأسيسية للدين المسيحي. ولم يستطيعوا حلّ المشكلة ـ أي مشكلتهم مع تراثهم ـ إلاّ بعد بلورة لاهوت مسيحي جديد يتناسب مع قيم الحداثة ومستجدات العلم. والواقع أن انهيار كل الأيديولوجيات، مضافاً إليه التحدّيات التي تقذفها العلوم التجريبية في وجه العقل القانوني والأخلاقي والفلسفي، قد أدّت إلى زيادة الطلب على اللاهوت التقليدي. ولكن هذا اللاهوت، سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً، يظل سجين عقلية القرون الوسطى، وبالتالي فلا يستطيع تحمّل مسؤولية الوضع الراهن. فتحوّلات المعنى في عصر الحداثة قطعت الإنسان عن كل تعالٍ أو تجذُّر أنطولوجي أو ميتافيزيقي. وأصبح الإنسان يعيش شرطه الوضعي المادي البحت بشكل كامل. ولكنّ هناك بُعداً روحياً للإنسان، وهذا البُعد أُهمل كثيراً من قبل الحداثة التي كانت مشغولة بإشباع البُعد المادي والاستهلاكي. والآن تعود الحاجة الروحية إلى مجتمعات الحداثة من جديد وتريد إشباعاً. وأما في ما يخصّ الإسلام فيمكن القول بأن خطاب الجهاد الأصولي قد قضى نهائياً على كل الأصوات الأخرى الموجودة في العالم الإسلامي. لقد أُخرست جميع الأصوات الأخرى بالقوة والعنف وتحت التهديد. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأصوات كانت تبحث عن تنشيط فكر جديد، أي فكر لاهوتي وفلسفي وأخلاقي وتشريعي يليق بعصرنا ويستطيع تلبية حاجات المجتمعات العربية والإسلامية في نهاية هذا القرن العشرين. إننا نبحث عن بلورة فكر جديد في أرض الإسلام؛ فكر قادر على هضم المكتسبات الإيجابية للحداثة دون التنكّر للمكتسبات الإيجابية للتراث خصوصاً في فترته الإبداعية والإنتاجية. وعندما أقول التراث، فإني أقصده بالمعنى الشامل والكامل والتعدّدي، أي بكل خطوطه واتجاهاته، وليس فقط من خلال خط واحد يبتر كل ما عداه.

وفي ختام هذه الدراسة المطولة أودّ أن أدلي بالملاحظات الثلاث التالية:

١ ـ إن نظام الفكر الذي بُلوِر في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع كله ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى والعصور القديمة اليونانية. هذا يعني أن الفكر العربي ـ الإسلامي الذي تشكّل بين

عامي ٦٦١ و ١٢٥٨م يقع كله في مرحلة ما قبل الحداثة على الرغم من كل الإنتاج الفلسفي المبدع الذي ساد المرحلة الكلاسيكية: مرحلة التأثر بالفكر اليوناني. وهذا لا يقلّل من أهميته أو عظمته، ولكن يموضعه ضمن تاريخيته. فبينه وبين الحداثة توجد مسافة ابستمولوجية واضحة.

٢ ـ إن الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر كانت قد أُهملت دراستها زمناً طويلاً. وعندما كانوا يتحدّثون عنها فإنهم كانوا يفعلون ذلك بشكل سطحي في الكتب المدرسية قائلين بأنها عصر انحطاط، أو سبات طويل، أو نسيان، أو جمود محافظ، أو عودة إلى الخرافات الشعبية. لا ريب في أنها احتوت على كل ذلك، ولكنها تستحق دراسة معمَّقة وشاملة، ولا يكفي نعتها بالانحطاط والمرور عليها مرور الكرام كما يفعل المؤلِّفون عادة. لماذا تستحق كل هذا الاهتمام؟ لأن المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة. وبالتالي فلا يُمكن فهم المشاكل الحالية إنْ لم تُفهم تلك الفترة. صحيح أنه يحق للأتراك أن يفتخروا بالنجاحات العسكرية الأولى التي حقّقوها عندما شكّلوا إمبراطورية واسعة، هي الإمبراطورية العثمانية. ولكنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً إلى الثقافة أو الحضارة أو الفكر. وهم مضطرون لإحناء رؤوسهم والاعتراف بذلك. فقد جرت معركة ليبّانت الشهيرة عام ١٥٧١م، وهُزموا أمام الأوروبيين، ولم تقم لهم قائمة بعدها. ولم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أمام الصعود الذي لا يُقاوم لأوروبا بعد ذلك التاريخ. ولم يساهموا في تشكيل الحداثة التي ابتدأت انطلاقتها عندئذ، وإنما ظلّوا على هامش التاريخ مكتفين بقمع الشعوب الإسلامية الأخرى التي تشكّل الإمبراطورية، ومكتفين باستغلالها أيضاً وجبي الضرائب الباهظة منها. وفي تلك المرحلة التاريخية الحاسمة تمّت برمجة كل الأزمات الخطيرة والانسدادات والتأزمات التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية اليوم. لهذا السبب ندعو إلى دراسة تلك الفترة جيداً من كل جوانبها لكي نفهم ما يحصل اليوم في مجتمعاتنا المنكوبة.

في الواقع، لقد حصلت في تلك الفترة العثمانية المظلمة قطيعتان كبيرتان لا يزال يُعاني منهما العالم العربي والإسلامي حتى اليوم. القطيعة الأولى داخلية، والثانية خارجية. لقد انقطع الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية، أي في القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام (حتى وفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر). من المعلوم أن الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام قد تميّزت بالتعددية العقائدية، والكوسموبوليتية العرقية ـ

الثقافية، والنزعة الإنسانية الهلامية (أي المترجرجة الحرة وغير المتبلورة بشكل كامل).. وكلّها أشياء ساهمت في خصوبة الفترة الكلاسيكية وازدهارها؛ وكلها أشياء أُهملت أو نُسيت تماماً بعد الدخول في المرحلة المدعوة بالانحطاط (أي المرحلة السلجوقية أولاً ثم العثمانية ثانياً). هكذا نجد أن المسلمين اليوم يجهلون المرحلة الكلاسيكية المبدعة، ولا يعرفون إلاّ المرحلة السكولاستيكية الانحطاطية التي جاءت بعدها وغطّت عليها، وبالتالي فيظنُّون أن الإسلام هو هذا ولا شيء غيره... وأما القطيعة الثانية فكانت مع الخارج، أي مع أوروبا. فقد نام الفكر العربي ـ الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطوّرات فلسفية. وهكذا تشكّلت الحداثة المادية والفكرية خارجه أو بمنأى عنه دون أن تُتاح له المساهمة فيها. وهكذا نام نومة أهل الكهف، وعندما استيقظ في بداية القرن التاسع عشر كانت الحداثة قد قطعت أشواطاً بعيدة إلى الأمام.

٣ ـ ظهرت في القرن التاسع عشر حركة عقلية وثقافية تُدعى بحركة «النهضة». وحاولت إنعاش التراث الثمين الخاص بالمرحلة الكلاسيكية؛ حاولت بعثه من مرقده تحت اسم إحياء التراث أو التعرّف من جديد على العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية. وقد بذل مثقفو النهضة جهوداً مشكورة بهذا الصدد. ولكن المشكلة هي أن النهضة جاءت في وقت كانت فيه القطيعتان المذكورتان آنفاً قد حفرتا هوة عميقة بين أوروبا الثورية والتنويرية المفعمة بالحيوية والحركة، وبين المجتمعات الإسلامية المُنهَكة بعد نوم طويل (نومة أهل الكهف). وبسبب من ضعف هذه المجتمعات وانقطاعها الطويل عن حركة الإبداع التاريخي، فإنها لم تعدْ قادرة على الاستفادة من الأدوات العقلية الموروثة عن العصر الكلاسيكي (أو العصر الذهبي) للإسلام. وبالطبع كانت قدرتها أقل على الاستفادة من العلم التاريخي الوضعي الذي دأب يقترحه المستشرقون في أوروبا بين عامي ١٨٥٠ و١٩٤٠. ومن المعلوم أنهم قاموا بقراءة فيلولوجية لبعض نصوص التراث الكبرى وحقّقوها بطريقة علمية حديثة ونشروها لأول مرة في ليدن، أو أكسفورد، أو لندن، أو باريس، أو برلين... إلخ. كانت المجتمعات العربية والإسلامية قد وصلت إلى حالة من الضعف والتردّي بحيث إنها لم تعدْ قادرة حتى على التفاعل مع ما أبدعه تراثها الخاص قبل سبعمائة سنة أو حتى ألف سنة. فما بالك بقدرتها على فهم واستيعاب العلم الأوروبي الحديث الذي يتجاوز التراث الكلاسيكي الإسلامي كثيراً لأنه هضم عصر النهضة الأوروبية والتنوير في آن معاً؟!...

لهذا السبب فشلت النهضة العربية أو الإسلامية على الرغم من كل الجهود الواعدة التي بذلتها ثلاثة أجيال من المفكّرين والأدباء والمثقفين والفنّانين في بلاد الشام ومصر خصوصاً. يكفي أن نذكر هنا أسماء ألجبرتي والطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الله النديم وطه حسين والعقّاد والمازني وجرجي زيدان واليازجي والبستاني وجبران خليل جبران ويعقوب صرّوف وفرح أنطون وشبلي شميّل وسلامة موسى ومحمد كرد علي... إلخ. كل هذه الأجيال المؤسِّسة للنهضة ذهبت جهودها أدراج الرياح بسبب صعوبة النضال ضد الجمود الداخلي المزمن والهجمة الخارجية الشرسة المرافقة للاستعمار.

هكذا نجد أن تيار النهضة قد أخذ يتعب ويثير الرفض ضده بدءاً من العشرينات من هذا القرن (تاريخ تشكيل جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر من قِبَلِ حسن البنا يعود إلى عام ١٩٢٨. وقد اضطر طه حسين والعقّاد، بطلا التحديث الفكري، إلى مجاراة هذا التيار الشعبي في الثلاثينات والأربعينات عندما راحا ينخرطان في كتاباتهما الإسلامية...). إن هذا الرفض المبكر للنهضة والتنوير كان يؤذن بما سيحصل لاحقاً: أي بنشوب المعارك السياسية الأكثر راديكالية أثناء حروب التحرير الوطنية (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠)، ثم باندلاع حركات الجهاد الأصولية اليوم. في مثل هذه الظروف لا تعود الأولوية للتنوير الفكري وإنما للنضال الأيديولوجي والتعبئة السياسية. وعندما يتكلّم المدفع أو الرشاش يخرس صوت الفكر...

ـ ٤ ـ

إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل

«ونحو تلك الكأس المقلوبة التي تدعى السماء
التي تحتها نعيش ونموت كالحشرات،
لا ترفع يديك طلباً للعون
فهي أيضاً مغلوبة على أمرها مثلي ومثلك».

عمر الخيام

«ينبغي أن ننظر إلى العلم من ثلاث وجهات نظر: ينبغي أولاً أن نعتبره بمثابة الفعالية الحرة التي تقوم بها الملكات الإلهية للعقل والخيال البشري. وينبغي ثانياً أن نعتبره بمثابة الجواب الذي يقدمه البعض بناءً على طلب الكثيرين الراغبين في تحقيق الغنى والرفاهية والانتصار.. وهي أشياء لا يقدّمها إلاّ مقابل توفير السلام والأمن والركود. وثالثاً وأخيراً ينبغي أن ننظر إليه بمثابة الاستكشاف التدريجي الذي يقوم به الإنسان للمكان والزمان وللمادة بحد ذاتها ولجسده الخاص وجسد جميع الكائنات الأخرى، ثم وهذا هو الأهم: من أجل إزالة الظلامية والشرّ من الروح أو طمسهما».

فريمان دايسون

لقد اعتدت أن أبدأ مداخلاتي باستشهادات محرِّضة على الفكر وفاتحة للمنظورات الواسعة، استشهادات تُمكِّننا من إعادة النظر في الأفكار الشائعة والراسخة.

كان عمر الخيام عالماً مستنيراً، وهو يُعبِّر هنا بكل حرية عن الإحساس العميق بالطابع العابر والزائل للحياة، وعن علاقة الإنسان بالله. أليس مثيراً للتأمل والتفكير أنه يتجرأ على التعبير عن ذلك في بيئة إسلامية تقليدية وفي عزّ القرون الوسطى؟ نقول

ذلك ونحن نعلم أن اتخاذ مثل هذا الموقف أصبح مستحيلاً اليوم في العديد من المجتمعات المدعوة إسلامية. ذلك أنه سوف يُقمع حتماً ويُعتَبر تجديفاً وكفراً.

أليس مثيراً للانتباه أيضاً أن تزاوج شخصية علمية من الدرجة الأولى (هي شخصية فريمان دايسون) بين النقد العلمي الأكثر صرامة، وبين الحسّ الأخلاقي العالي المستوى، ثم الحرص الشديد على «إزالة الظلامية والشرّ من الروح البشرية»؟ إن فريمان دايسون يُعبِّر عن ذلك بكل اقتناع وارتياح بصفته أحد كبار المختصّين في العلوم الدقيقة. فهو أحد كبار الفيزيائيين في مدرسة العلوم الطبيعية التابعة لمعهد الدراسات العليا في جامعة برنستون بالولايات المتحدة. وهو يتجرأ على التحدّث عن العلم بصفته «ممارسة حرّة للملكات الإلهية للعقل وللخيال البشري». كما ويؤكّد على أن العلم «أقرب في ممارسته اليومية إلى الفن منه إلى الفلسفة»...

ثم يكمل هذا التعريف عن طريق المجاز الخاصّ بالبناء المتواصل لجسر ما، وينهي كلامه بالتحدّث عن الإحساس المتعالي بأن «خيال الطبيعة أكثر غنى من خيالنا بكثير»[1]. إن هذا الموقف الفكري والروحي شائع ومُمارَس في ساحة العلوم الدقيقة بشكل طبيعي، أقصد الموقف الذي يحترم الخيال ولا يعتبره شيئاً شائناً أو مضاداً للعقل.

فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاّق. ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عموماً. فهي ليست مستعدة لاعتبار العقل والخيال كشيئين مترابطين أو يمكن أن يتواجدا معاً، وإنما كشيئين متضادين أو متنافيين، أي ينفيان بعضهما بعضاً. إنها ليست مستعدة لاعتبارهما كملكتين تتدخلان بشكل مترابط ومتساوق في كل مجالات المعرفة. وإنما نلاحظ أن العلوم الإنسانية تميل إلى الاشتباه بالخيال واعتباره مصدراً خطراً للعواطف الهائجة والشعرية الغنائية والتجريدية التي تسبح في متاهات صرفة لا نهاية لها. وترى بأنه ينبغي على العقل أن يستأصلها كلياً أو يرميها في ساحة التصوّرات الأسطورية والأيديولوجية التي لا تستحق الاهتمام. وهذا ما فعلته الفلسفة الوضعية المتطرفة والتكنوقراطية التي سادت في الغرب منذ القرن التاسع عشر.

لن أسهب في الكلام أكثر من ذلك عن هذه المناقشة القديمة ـ الجديدة المتعلّقة

---

(١) كل هذه الاستشهادات مقتطفة من مقالة بعنوان: «العالِم كشخص متمرد»، نُشرت في مجلة *New York Review of Books*, May 1995.

بالعقل والخيال. فالواقع أنها لم تجد حتى الآن جواباً نهائياً من أجل تحديد المكانة المعرفية لكل من العقل والخيال. ونعلم أنهما كانا قد ولّدا نوعين من المعرفة وأسلوبين لغويين مختلفين للتعبير عنهما (الأسلوب العلمي / والأسلوب الأدبي). ذلك أن همّنا الأساسي يكمن في مكان آخر. فنحن نريد أن نحدّد مدى إسهام العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية من أجل تحقيق الهدفين المعلن عنهما في عنوان دراستنا هذه. نريد أن نفهم: إلى أي مدى تؤثّر فيه الاكتشافات الجديدة في مجال علم البيولوجيا والكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك والالكترونيات على تصوّرنا للماضي وعلاقتنا بتقاليدنا وتراثاتنا المختلفة وفهمنا لثقافاتنا وأدياننا. بمعنى آخر: إلى أي مدى تعدّل فيه اكتشافات العلوم الدقيقة هذه من تصوّرنا لكل ذلك؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن تقاليدنا وتراثاتنا وأدياننا تُستَخدم اليوم أكثر فأكثر كملجأ وملاذ من قبل الفئات الاجتماعية أو الطوائف المهمَّشة والمهيمَن عليها (انظر كيف تَستخدِم الحركات الأصولية الدين كسلاح سياسي لتحقيق مآربها).

وبما أننا نقترب الآن من عام ألفين فإنه يحقّ لنا أن نطرح هذا السؤال: هل تشهد الحضارة الكونية تغيراً كبيراً أو انعطافاً جذرياً الآن؟ إن هذا التساؤل يدعونا أيضاً لملاحظة المتغيّرات السريعة والنوعية التي تحصل تحت أعيننا اليوم. وهي متغيّرات تؤثّر في الكرة الأرضية بأسرها، وليس فقط في هذا البلد أو ذاك. وإذ نقول ذلك ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار تلك الهوّة السحيقة التي تفصل بين البلدان الغنية / والبلدان الفقيرة، بين البلدان المتقدمة / والبلدان النامية. فهذه المتغيّرات لا تؤثر فيها بالطريقة ذاتها. فالمجتمعات المتقدمة تستطيع السيطرة على هذه المتغيّرات الطارئة وتستطيع هضمها واستيعابها لأنها هي التي ولّدتها. كما وتستطيع استخدامها كوسيلة للتوصّل إلى مستوى حياة أعلى وأفضل. أما المجتمعات المتخلّفة فلا تستطيع التحكّم بها، ولذا فإن هذه المتغيّرات تزيد من تبعيتها، وهلعها، وفوضاها المعنوية المتزايدة.

ضمن هذا المنظور يُمكن القول بأن الحضارة الكونية تعني الانتصار الثقافي لنمط الحياة التكنولوجية المعياري أو النموذجي. وهذا ما يؤدّي (أو حتى يتطلّب) الاستكشاف الفكري والروحي لذلك الجزء من روحنا، أقصد الجزء الذي لن نستطيع إزالة الظلامية والشرّ منه نهائياً. أو ربما استطعنا إزالته يوماً ما، من يعرف؟ لماذا نحرم أنفسنا من الأحلام الطوباوية؟ هل يجيء وقت يزول فيه الشرّ والجهل والتعصّب من العالم؟

لنحاول الآن إضاءة هذه النقطة الأساسية من خلال مرآة ثلاثة نماذج تاريخية

خصوصية: الإسلام، أوروبا، الغرب.

سوف أقترح أولاً بعض التمييزات المفيدة بين أوروبا / والغرب، ولن أخلط بينهما ولن أعتبرهما شيئاً واحداً كما هو شائع عادةً. وسوف أفعل ذلك لكي أقدّم إطاراً ثقافياً صحيحاً من الناحية التاريخية، إطاراً يُساعدنا على المقاربة النقدية لمفهوم الحضارة الكلّية أو الشاملة.

طالما أقام المفكّرون التضاد بين الغرب / والشرق طيلة قرون عديدة. وكانوا يركّزون على فروقات أساسية بينهما من حيث وجود نمطين مختلفين للحياة، ومفهومين مختلفين أيضاً عن المكانة الفلسفية والقانونية للكائن البشري (أو للإنسان). أقصد وجود تصوّرين مختلفين عن الإنسان. فالغربيون يعتقدون أنهم هم وحدهم الذين بلوروا الفلسفة الإنسانية التي تعطي كل الأهمية للإنسان. ولا أحد يستطيع أن ينكر وجود هذه الخلافات. وقد تزايدت منذ نموّ الحركات الأصولية وتركيزها على النموذج الإسلامي المضاد للنموذج الغربي في الديمقراطية. ولكنّي أعتبر هذا التضاد بين الغرب / والشرق كارثة حقاً. لماذا؟ لأنّي أعتبر أن كليهما ينتميان إلى المرجعية الثقافية العميقة ذاتها المتمثلة بالفكر الإغريقي والديانات التوحيدية. وبالتالي فإن التركيز على الخلاف بين هاتين الثقافتين أو هاتين الحضارتين، بل وتكبيره وتضخيمه، هو من نتاج الجهل المؤسّساتي في كلتا الجهتين (أي الجهة العربية ـ الإسلامية / والجهة الغربية. فالعالم العربي ليس شرقاً وإنما هو غرب. الشرق الحقيقي هو الشرق الأقصى المتمثّل بالصين واليابان والهند. هناك توجد مرجعيات ثقافية مختلفة تماماً عن المرجعية الغربية، أي عن الفكر الإغريقي والديانات التوحيدية). ولكن هذا التضاد بين الغرب والشرق رُسِّخ على هيئة مؤسّسات علمية أو جامعية تحبِّذه وتشجع عليه (الغرب غرب، والشرق شرق، ولن يلتقيا. . .). والشيء الغريب العجيب هو أنه حتى أساتذة الجامعات الذين لا يُشَك بنواياهم الطيبة يقبلون هذا التضاد كحقيقة واقعة لا تقبل النقاش. بل ويقبلون الخلط الأيديولوجي والجغرافي ـ الاستراتيجي بين أوروبا / والغرب، هذا على الرغم من أنهما متمايزان. ويزداد قبولهم لهذا الخلط كلما كان الإسلام (أو الاتحاد السوفييتي سابقاً) هو الخصم المقابل. ويبدو أن الإسلام قد حلَّ محل الشيوعية في لاوعيهم بصفته فزّاعة مرعبة يعيشون عليها!

ولكن عندما يكون الأوروبيون بين بعضهم البعض فإنهم يشعرون بالتمايز عن الولايات المتحدة الأمريكية التي لا يكتمل مفهوم الغرب بدونها. ومن المعلوم أن شارل ديغول كان يدعو أمريكا «بنت أوروبا». ولنتذكر هنا ـ ولو للحظة ـ كيف دافعت

فرنسا عن «الخصوصية الفرنسية» أثناء مواجهتها للولايات المتحدة في مباحثات «الغات». وبالتالي فينبغي التفريق بين أوروبا / والغرب. فهما متمايزان على الرغم من كل شيء، وليسا متطابقين كما نتوهم عادة، وليس من المؤكد أن الولايات المتحدة تؤيد تشكيل الوحدة الأوروبية.

ما هو الغرب بالضبط؟ أقترح لتعريفه الشيء التالي: الغرب هو كتلة الدول السبع الكبار التي تلتقي سنوياً، وبانتظام، منذ عام ١٩٨٩. وهي مجموعة «جغرافية ـ سياسية»، و«جغرافية ـ اقتصادية»، و«جغرافية ـ مصرفية» مؤلَّفة من الدول التالية: الولايات المتحدة، اليابان، كندا، فرنسا، إيطاليا، إنكلترا، ألمانيا. وتُعبّر كتلة السبع الكبار التي تهيمن على العالم عن الإرادة الجغرافية ـ الاستراتيجية الجديدة في تطوير المبادىء السياسية والاقتصادية التي تؤسّس الديمقراطية الليبرالية والتبادل التجاري الحرّ. إن قبول اليابان في هذا المنتدى الغربي الكبير يُبيّن لنا كيف أن المعايير الثقافية والفلسفية ليست مأخوذة فعلاً بعين الاعتبار، وإنما المهمّ هو القوة الاقتصادية والتكنولوجية والمالية. فالتراث الياباني غير التراث الأوروبي أو الأمريكي. وبالتالي، فالمعايير الثقافية متروكة لكل دولة تحدّدها بحسب مرجعياتها التاريخية وهويتها القومية. ونلاحظ شيوع الموقف ذاته في ما يخصّ دول الاتحاد الأوروبي. فهذه الدول تريد التوصل إلى فضاء أوروبي واسع وموحّد سياسياً وقانونياً. ولكن العقبات ما انفكت تقف في طريق هذا المسار الصعب. وأهمّ هذه العقبات العصبيات القومية الضيّقة من فرنسية وإنكليزية وألمانية. . . فهنا أيضاً نجد أن «الخصوصيات الثقافية» تقف باستمرار في وجه «السلطة البيروقراطية» لمنظمة بروكسيل (حيث يوجد مركز القرار الأوروبي). فالعصبيات القومية العريقة لم تمتْ بتشكّل الوحدة الأوروبية. والفرنسي المتعصب قومياً لا يمكن أن يكون أوروبياً حقيقياً.

إن هذا المثال يبيّن لنا كيف أن المسائل الفلسفية الكبرى التي ينبغي أن تؤثّر في مصير كل المجتمعات المعاصرة قد حُذِفت من برنامج أعمال قادة الأمم الكبرى الأكثر نفوذاً. ونعلم أن هذه المسائل تؤثّر بشكل أكثر مأساوية وحدّة في البلدان النامية التي تحتاج إلى هضم ثورات ثقافية حقيقية من أجل اللحاق بركب الحضارة.

بعد أن وصلنا بالحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن نطرح بعض الفرضيات الهامّة من أجل تشكيل منهجية جديدة قادرة على تمكيننا من إضاءة الماضي وفهم الحاضر وبناء مستقبل أكثر إنسانية. هذه الفرضيات هي التالية:

١ ـ يتمتع الغرب (كما حدّدناه سابقاً) بهيمنة كاملة على العالم من النواحي

الاقتصادية والمصرفية والعلمية والتكنولوجية. ونلاحظ أنه لا يوجد بديل لزعامة الولايات المتحدة داخل الدول السبع الكبار. فلا فرنسا تستطيع منافستها ولا حتى اليابان على فرض أنها رغبت في ذلك.

٢ـ إن هذه الهيمنة تولي الأولوية أكثر فأكثر للشؤون الاقتصادية. فهمُّها الأساسي يتركّز على تشكيل كتلٍ تجارية جديدة والسيطرة عليها. فمثلاً نلاحظ أن الصراعات الناشبة في يوغسلافيا السابقة، أو في الاتحاد السوفييتي السابق، أو حتى في تركيا لا تُعامَل بالطريقة نفسها التي تُعامل بها الصراعات الناشبة في الخليج العربي، أو في الشرق الأوسط، أو في جنوب شرق آسيا. فالمعايير الجغرافية ـ الاستراتيجية مختلفة هنا أو هناك (أي الكيل بمعيارين وليس بمعيار واحد). وبالتالي فلا يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد أكثر عدالةً مما سبقه...

٣ـ هناك خطاب سياسي سائد في الغرب حالياً حول الديمقراطية وحقوق الإنسان والدعم الإنساني للشعوب المقموعة والمضطهَدة أو للأقليات المضطهَدة داخل الفضاءات السياسية أو الدول التي رُسِمت حدودها بشكل تعسفي من قِبَلِ السلطات الأوروبية منذ القرن التاسع عشر. ولكن هذا الخطاب الجذّاب ظاهرياً والمفيد بدون شك يُستخدم كغطاء «أخلاقي» للنظام العالمي الجديد أو لنقلْ للتوازن العالمي الجديد الذي تهيمن عليه الدول الصناعية الكبرى. يُضاف إلى ذلك أن هناك إجماعاً عالمياً على ضرورة تعميم الديمقراطية في كل مكان واحترام قواعد التبادل التجاري الحرّ. وربما أدّت هذه الاستراتيجية على المدى البعيد إلى الانتصار العملي للنموذج السياسي والفكري الذي بلورته أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بعد الثورة الإنكليزية والثورة الفرنسية. وهذا ما يعتقده منظّرون غربيون كفوكوياما الذين زادت ثقتهم بالنموذج الغربي الليبرالي الديمقراطي الحرّ بعد سقوط الاتحاد السوفييتي.

٤ـ إن هذا السيناريو التاريخي المتعلّق بالمستقبل المباشر والقريب لا يأخذ بعين الاعتبار المسائل الفلسفية والأنتربولوجية المحتواة بشكل ضمني داخل ما دعوته بـ «الانتصار العملي» (أو انتصار الأمبريقية التجريبية ولكن بدون أُسس نظرية أو فلسفية). ولهذا السبب نجد أنفسنا مضطرين لتركيز تحليلنا النقدي على أوروبا وليس على الغرب. لماذا؟ لأنه أُتيح لأوروبا ما لم يُتح لغيرها. أقصد: أُتيح لها الامتياز التاريخي في أن تكون أول مكان في العالم، بل والمكان الوحيد، الذي جرت فيه مواجهة طويلة وحاسمة ودموية بين نموذجين تاريخيين للوجود. وأقصد بالنموذج الأول الدين بصفته ذروة روحية تخلع المشروعية على الدولة أو السلطة التي تكمن مهمتها في

ممارسة الحكم؛ أما النموذج الثاني فهو **السياسة الدنيوية** التي تبحث عن مشروعيتها الكاملة في التصويت العام والسيادة الشعبية. وانتهى الصراع لصالح النموذج الثاني (أو النظام الثاني) الذي يُدعى بنظام الحداثة. فقد انتصر فلاسفة التنوير على رجال الدين في أوروبا، وفي أوروبا وحدها. ولا نزال حتى اليوم نقيم التضاد بين الحداثة / والتراث، كما نقيمه بين الفلسفة / واللاهوت، أو بين العلمنة / والدين، أو بين الدنيوي / والمقدس، أو بين المادية / والروحانية... وأمريكا على الرغم من قوتها الآن لا يمكن أن تُقارن بأوروبا لأن تجربتها حديثة العهد وليست عريقة. يُضاف إلى ذلك أنها «بنت أوروبا» كما قال ديغول. نمتلك الآن مراجع ضخمة عن الثورات الإنكليزية والأمريكية والفرنسية في اللغات الأجنبية الأساسية. وبالتالي فلا داعي للعودة إليها هنا. ولكن يُمكننا القول بأن جوانبها الأكثر أهمية لا تزال مجهولة (أو مُتجاهَلة) من قِبَلِ أغلبية المسلمين الذين يرفضون حتى الآن هذه التجربة الخصبة والغنية، تجربة الحداثة الأوروبية، وهو رفض مؤسف وغير مفهوم.

من المفيد أن نركّز الآن تحليلنا على المسائل الهامّة التالية:

١ـ هل الانتقال من النظام الديني إلى النظام العلماني هو فقط عبارة عن محصّلة طبيعية لتلك المواجهة الكبرى التي تمّت بين قوتين تاريخيتين واجتماعيتين واقتصاديتين وثقافيتين كبيرتين؟ أم أنه أيضاً محصّلة لأُسس فلسفية ملزمة؟ نقصد بالقوتين الكبيرتين هنا قوة الكنيسة المسيحية من جهة / وقوة البورجوازية العلمانية الصاعدة من جهة أخرى.

٢ـ لماذا حصلت هذه الظاهرة التاريخية الخاصّة في أوروبا الغربية المسيحية، وليس في أي فضاء ديني آخر في العالم، كالصين، والهند، والمسيحية الأرثوذكسية، والإسلام؟ لماذا اقتصرت على أوروبا؟

٣ـ إن حالة الإسلام تطرح علينا بهذا الصدد مسائل خصوصية، وسوف نعددها في ما يلي:

ـ لقد ظهرت قوى علمانية في المدن الإسلامية الكبرى بين القرنين التاسع / والثالث عشر الميلادي (الثالث / والسابع الهجري). وكان ظهورها أكثر وضوحاً في منطقتَيْ إيران والعراق بين القرنين العاشر / والحادي عشر للميلاد (الرابع / والخامس للهجرة).

ـ وقد شهد الفكر الإسلامي في الفترة ذاتها مناقشات وتوترات عقلية خصبة بين

العقل الفلسفي الإغريقي / وبين العقل الديني المرتكز على الوحي الإلهي. ثم انتقلت هذه المناقشات الخصبة إلى البيئات المسيحية اللاتينية في أكسفورد والسوربون وبولونيا وفي بقية المراكز الأوروبية الأخرى بعد القرن الثالث عشر. واستقبلت استقبالاً حسناً (انظر كيفية انتقال الفكر الإغريقي من العرب إلى الأوروبيين في العصور الوسطى، وكيف تحوّل الفكر العربي ـ الإسلامي إلى مرجعية أساسية بالنسبة لكل مثقفي أوروبا طيلة أربعة قرون على الأقل، أي من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر...).

ـ والسؤال المطروح الآن هو: لماذا ضعفت هذه القوى والتيارات العقلانية في الوسط الإسلامي بعد القرن الثالث عشر، ثم اختفت كلياً وماتت في نهاية المطاف؟ ولماذا استُقبلت بكل حفاوة، وفي الوقت ذاته، من قبل أوروبا الغربية المسيحية وساهمت في إخصاب الفكر الأوروبي وأدّت إلى قطيعات هامة مع الماضي والقرون الوسطى، كما وساهمت مساهمة لا يستهان بها في نهضة أوروبا؟...

ـ بناءً على هذه المعطيات التاريخية هل يحقّ للمسلمين المعاصرين أن يرفضوا «التغريب» أو «الاستغراب» كما يفعلون اليوم؟ هل يحقّ لهم أن يرفضوا الحداثة الأوروبية قبل أن يقوموا بتفحُّص نقدي شامل وعميق لما يُمكن أن ندعوه باللغز التاريخي للنموذج الإسلامي ذاته؟ أليس من الخطأ أن يتخذ المسلمون المحافظون موقفاً سلبياً جداً من الحداثة الأوروبية؟

قبل أن نتوصل إلى تفحّص النموذج الإسلامي، ينبغي علينا أولاً أن نوضّح المسألة الفلسفية الكبرى المثارة آنفاً. تتمثل هذه المسألة في السؤال التالي: هل القطيعة التي حصلت في أوروبا بين النظام العلماني / والنظام الديني مرتكزة على أُسس فكرية قاهرة أو ملزمة حقاً، أم أنها مقبولة فقط بسبب ميزاتها العملية البراغماتية وفوائدها الإيجابية؟ بمعنى آخر: هل قبلت الشعوب الأوروبية بالنظام العلماني لأن مبادئه صحيحة ولا تناقش، أم لأن له فوائد عملية وثماراً إيجابية على مستوى الحياة الاقتصادية والمادية وتنظيم المجتمع... إلخ؟

هكذا نجد أنه من الضروري تقديم جواب واضح على مسألة أساسية بهذا الحجم وهذا المستوى. فهي مسألة مفصلية، أو مسألة المسائل، وتقع في صميم الصراع الجاري حالياً بين الإسلام والغرب. أو قُلْ ينبغي على الأقل فتح مناقشة في العمق بشأنها إذا لم نستطع أن نقدّم جواباً قاطعاً عليها. نُلاحظ أن أقوى حُجّة يستخدمها العقل الديني ضد العقل العلماني هي أن القطيعة التي فرضتها أوروبا الغربية هي تعسفية، عابرة، مرتبطة بظروف محلية، ومصمَّمة على أساس أنها إرادة سلطوية للهيمنة

أكثر مما هي إرادة في البحث عن المزيد من المعنى والإنسانية. إذا ما قبلنا بأن نوسّع المناقشة ونموضعها على هذا المستوى العالي من المجابهة الفكرية والفلسفية فإننا نتخلّص عندئذ من تلك التركيبات الأيديولوجية والمماحكات العقيمة للخطابات الأصولية المعاصرة. ولا نعود عندئذ نتوهم بأنه لا همَّ لـ «الغرب» إلاّ محاربة الإسلام (وضعت كلمة غرب بين مزدوجين لأنها أصبحت بمثابة البعبع بالنسبة للحركات الأصولية؛ أصبحت «الشيطان الأكبر»). وهكذا يقع إسلام الحركات الأصولية في فخ التشهير الذاتي بنفسه ويمتلىء بالمرارة والنقمة على الحضارة الغربية الحديثة. وهذا طريق مسدود في نهاية المطاف، ولا يمكنه أن يقدّم مشروعاً للمستقبل.

عودة إلى مسألة «غياب فكرة الإله». . .
أو انحسار التقديس عن وجه المجتمعات الأوروبية

لقد استخدمت هذا المصطلح النيتشوي عن قصد لكي أُذكِّر الجامعيين الغربيين بأنهم قد حذفوا هذه المناقشة الفلسفية من ساحة العلوم الاجتماعية بدون حق. ثم لكي أُذكِّر المسلمين بأن هذه المسألة ـ مسألة انحسار التقديس ـ تُشكّل تحدياً كبيراً الآن بالنسبة للفكر الإسلامي، بل إنها تقع في دائرة المستحيل التفكير فيه. بمعنى أننا لا نتجرأ حتى على طرحها. هذا في حين أن الفكر الأوروبي كان قد ناقشها منذ القرن التاسع عشر. والواقع أنه يستحيل علينا أن نترجم إلى اللغة العربية عبارة نيتشه الشهيرة: la mort de Dieu، أي موت الإله. فقط كلمة إله (مفرد آلهة) يُمكن أن تُقبل وإنْ على مضض. وأما كلمة الله فلا يمكن أن تُستخدم إطلاقاً في ترجمة هذه العبارة. لماذا؟ لأن كلمة الله ذات وجود هائل وضخم في الساحة الإسلامية والعربية، ولأن الخطاب القرآني كان قد جعلها حيّة، قوية، جبّارة من كثرة ما امتلأ بها وألحّ عليها. وبالتالي فقد استبطنت في أعماق كل مؤمن وامتلأت حياته اليومية بها إلى درجة أنه لا يستطيع أن يتخيّل عبارة كعبارة نيتشه هذه. بل إنها تصدم حساسيته بشكل قاطع وفي الصميم. ويكون رد فعله عندئذ عنيفاً لا يرحم. فكيف يُمكن تصوّر عالم يغيب عنه الله؟ هذا جنون! ويُمكن القول بأن فكرة غياب الله عن العالم غير مقبولة حتى بالنسبة لعدد كبير من اليهود والمسيحيين العائشين في حضن المجتمعات الأوروبية والمنغمسين في ثقافتها وحداثتها. فلا تزال هناك شرائح كبيرة مؤمنة بالمعنى التقليدي للكلمة. ويمكن القول بأن نيتشه الذي كرّس أعمق التحرّيات الفلسفية والجنيالوجية لمفهوم غياب الله لم يكن

يهدف إطلاقاً إلى إنكار الله كمرجعية عليا موجودة في كل الثقافات البشرية (لا يوجد مجتمع بشري خالٍ من التقديس). ولم يكن يهدف إطلاقاً إلى فرض الإلحاد الدوغمائي كعقيدة رسمية للدولة كما فعلت الأيديولوجيا الشيوعية في الاتحاد السوفييتي لاحقاً. وإنما كان يهدف فقط إلى تبيان انحسار هذه الفكرة بصيغتها التقليدية عن سطح المجتمعات الأوروبية بعد الدخول في المرحلة الصناعية والوضعية. وقد بلور نيتشه النظرية الفلسفية المتعلّقة بالوجود التاريخي والثقافي لما يدعوه البشر بالله. ولم يتركّز بحثه الجنيالوجي العميق على تطوّر فكرة الله في السياق الوثني فحسب، وإنما تعداه للمرة الأولى إلى السياق التوحيدي. وهنا تكمن جرأته خصوصاً بالنسبة لزمنه. ولهذا السبب نهضت ضده الكنيسة المسيحية وحاربته، مثلما نهض الكنيس اليهودي سابقاً ضد سبينوزا، والجامع الإسلامي (أو جماعة العلماء من رجال الدين) ضد أي موقف فلسفي في الإسلام منذ إدانة ابن رشد (المتوفى عام ١١٩٨م). هذا هو مصير المفكِّرين الأحرار السابقين لأوانهم في كل مكان...

لقد حصل في الإسلام دائماً، كما في المسيحية واليهودية، نوعٌ من التوتر بل ونوعٌ من الهوّة السحيقة بين المدافعين عن فكرة الله الموحى به / وبين الفلاسفة الذين يجهدون في دمج التعاليم الدينية عن الله والكون والمصير البشري داخل الإطار المفهومي والمنطقي والميتافيزيقي الموروث عن أفلاطون وأرسطو والعلم الإغريقي (انظر الصراع بين الفقهاء / والفلاسفة). كانت المحاولات الأكثر تعقيداً واصطناعاً للتوفيق بين تعاليم الوحي الديني / وتعاليم الفلسفة الإغريقية قد جرت على يد ابن رشد بالنسبة للمسلمين، وموسى بن ميمون بالنسبة لليهود، وتوما الأكويني بالنسبة للمسيحيين الكاثوليك (الأول توفي عام ١١٩٨م، والثاني عام ١٢٠٤م، والثالث عام ١٢٧٤م).

لقد رفض التراث السنّي هذا الخط الفكري وفضّل التركيز على صورة الإسلام الإخائي الودّي، والطقسي الشعائري، والشعبي. وأما التراث الشيعي فقد اتبع خط الفلسفة الإشراقية أو الصوفية ـ الباطنية المغرقة في الخيال. أما اليهود فقد وجدوا لهم ملجأ وملاذاً في الدين الحاخامي والطقسي الشعائري المتأثر قليلاً أو كثيراً بالصوفية الباطنية للنزعة القَبْلانية (أي تفسير اليهود للتوراة صوفياً ورمزياً حسب التقاليد كما كان القدامى يفعلون). وحدهم المسيحيون الغربيون واصلوا مسيرة التقدم عن طريق مقارعتهم أو مواجهتهم المستمرة للنجاح المتزايد للبحث الفلسفي والاكتشافات العلمية. وبالتالي فقد تجدّدت عقيدتهم بسبب هذه المقارعة أو بفضلها. وهذا ما لم يتح لليهود

أو للمسلمين أو للمسيحيين الشرقيين. ثم ظهر لوثر لكي يُحدث انشقاقاً داخل المسيحية عندما وضع حداً للأستاذية العقائدية الكاثوليكية وأعطى الفرد المسيحي حق تأويل الكتابات المقدسة بنفسه (أي بدون المرور من خلال هرمية الكنيسة أو رجال الدين). ويعتبر المؤرّخون أن المذهب البروتستانتي يُشكّل المرحلة الأولى من مراحل الخروج على الدين الكهنوتي التقليدي. إنه يُشكّل أول مرحلة باتجاه التوصّل إلى نظام إيماني أكثر علمنة وعقلانية. ونعلم أن ماكس ڤيبر قد بلور نظريته الشهيرة عن العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وظهور الرأسمالية من خلال هذا المنظور (أي ربط بين الرأسمالية / والمذهب البروتستانتي الذي أفتى لاهوتياً بالتشجيع على العمل والادخار وسمح بالفائدة).

ثم ظهر مؤخراً مفكّر فرنسي هو مارسيل غوشيه ونشّط من جديد مصطلح ڤيبر الشهير: «خيبة العالم» (بمعنى أن العالم الأوروبي قد أصبح خاوياً أو خائباً بعد انحسار التقديس عنه، أي بعد انحسار المسيحية وصعود الوضعية والعلمانية وغياب الله). وركّز غوشيه في كتابه الذي يحمل هذا العنوان على الأطروحة التالية: إن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يتيح الخروج من الرؤيا الدينية للوجود (أو الذي يسمح لأتباعه بالخروج من الرؤيا الدينية يوماً ما)[1]. هذا في حين أن بقية الأديان كالإسلام أو اليهودية لا تسمح بذلك. بالطبع فإن هذه الأطروحة تظل عرضة للنقاش والجدل. ولكنها تبيّن لنا كيف أن الحداثة الفكرية المستخدمة من قِبَلِ العلوم الاجتماعية تميل إلى التخلُّص من البُعد الديني عن طريق امتصاصه داخل النموذج العلماني المهيمن.

نلاحظ أن مارسيل غوشيه لا يأخذ إطلاقاً بعين الاعتبار أدياناً أخرى غير المسيحية. وهذا دليل آخر على انغلاق المفكِّرين الغربيين داخل عرقيتهم المركزية التي طالما أدانها خصوم الاستشراق. ولو أنه درس أدياناً أخرى كالإسلام مثلاً، أو قارن بينها وبين المسيحية لاتخذت أطروحته مصداقية أكبر. فبما أن الإسلام يُعتبر من قِبَلِ الباحثين الغربيين بمثابة المثال المضاد للمسيحية، أي الذي لا يقبل إطلاقاً بالتفريق بين الدين والسياسة، فإنه كان من المفضّل أن يأخذه بعين الاعتبار. ولكنّي سأبيّن فيما بعد خطأ هذه النظرة إلى الإسلام. وهي نظرة مفروضة علينا اليوم من قِبَلِ الأصوليين الإسلاميين والأدبيات الاستشراقية في آن معاً (وبخاصة الأدبيات السياسية التي انتشرت مؤخراً كالفطر في فرنسا والولايات المتحدة وغيرهما عن «الإسلام الراديكالي». فهي

---

(١) انظر كتاب مارسيل غوشيه: خيبة العالم (أو: تراجع السحر والفتنة عن وجه العالم) Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1988.

تدعم تلك النظرة القائلة بأن الإسلام دين ودنيا بشكل لا ينفصم. وهذا ما تُؤكّده الحركات الأصولية ذاتها وإنْ يكن لأسباب أخرى. فالأدبيات السياسية الأوروبية تعتبر ذلك نقصاً في الإسلام أو عرقلة للتطوّر، في حين أن الحركات الأصولية تعتبر ذلك علامة على اكتمال الإسلام وتفوّقه على المسيحية...). فالإسلام في رأيي يسمح بالعلمنة والحرية والتمييز بين الدين والسياسة على عكس ما يتوهم الجميع.

ولا تزال المناقشة الدائرة حول غياب فكرة الله (أو انحسار التقديس التقليدي عن سطح المجتمعات الأوروبية) متواصلة اليوم في اتجاهين اثنين. ونعلم أن موقف نيتشه كان قد دُعِم مؤخراً حتى من قِبَلِ أساتذة جامعيين كاثوليك مستنيرين كالأب بول ڤالاديه. فهو يعتبر كتاب نيتشه **المعرفة الفرحة** (أو **العلم المرح**) بمثابة دعوة متحمسة للذهاب في ما وراء التاريخ الأسطوري الخادع الذي يستخدم مفهوم الله من أجل التغطية على قيم أخلاقية وروحية مزيّفة. كان نيتشه يقول: «كل واحد منا ساهم في اختفاء مفهوم الله أو غيابه عن الساحة». بمعنى أن كل واحد منا ساهم في إزاحة التقديس عن السماء الأوروبية، والدخول في العصر الوضعي والصناعي المحض. هكذا كان يقول نيتشه ضمن منظور جنيالوجي (أي نشوئي ـ تطوّري) يبحث عن أصل الأشياء، ومتى ظهرت لأول مرة (بما فيها مفهوم الله ومفهوم التقديس وكيف ظهر في المجتمعات البشرية لأول مرة). ونعلم أن نيتشه هو مخترع المنهجية الجنيالوجية التي تحفر وتنقّب عن أعماق الأشياء وجذورها الدفينة، وكان يعتبرها بمثابة المنهجية الأكثر ملاءمةً من أجل القيام بنقد فلسفي مفيد للظواهر الدينية والأخلاقية والتاريخية والسياسية والفنية الموروثة عن الماضي. فلا يمكنك أن تتخلّص من أي شيء إذا لم تنقب عن جذوره الدفينة في الماضي. وهذا يشبه التحليل النفسي والنبش بحثاً عن جذور العقد النفسية المتأصلة في الأعماق.

الواقع أن نيتشه ساهم مع كلٍ من ماركس وفرويد في بلورة منهجية الشك أو «الاشتباه» إلى أقصى حد. بمعنى أنه ينبغي على العقل أن يشتبه دائماً بالصلاحية المزعومة أو بالموثوقية المطلقة لإنتاجاته الثقافية، والمعرفية، أي ينبغي أن يعود دائماً إلى نفسه وبشكل نقدي. وقد أكّد المؤرّخون المعاصرون على صحة منهجية نيتشه وحدوساته الفلسفية العبقرية، والواقع أنه سابق على فرويد وممهِّد له. والدليل على ذلك مؤلفات عالِم الشرق الأوسط القديم الأستاذ جان بوتيرو، وهو مختص بحضارات وادي الرافدين من أكادية وسومرية وبابلية بكل عقائدها وشعائرها وأدبياتها. وقد أصدر بوتيرو كتاباً مهماً بعنوان **ظهور فكرة الله الواحد** (أو **ظهور التوحيد**) لأول مرة في

التاريخ(*). فقبل ذلك كان الشائع هو تعدّدية الآلهة، وليس الإله الواحد. ونأمل في أن تتوصل البشرية في مستقبل قريب إلى تلخيص تاريخها الطويل بين ظهور مفهوم الله الواحد وغيابه عن الساحة، مع كل أنواع البعث والنشور في ما بينهما. وربما تمكنت من ذلك عن طريق استخدام الأدوات السلمية للمعرفة التاريخية المتينة والواثقة من نفسها.

أما الاتجاه الثاني لهذه المناقشة فيتجلّى في تلك الأدبيات الغزيرة التي تنهمر علينا من كل حدب وصوب، خصوصاً بعد انتشار الحركات الأصولية في العالم العربي والإسلامي. وهي أدبيات مكتوبة عادةً من قِبَلِ باحثين أجانب في العلوم السياسية، ولذا فإنها تحظى بتغطية كبيرة من قِبَلِ وسائل الإعلام الغربية. فهي تتلذّذ بتشويه الإسلام والمسلمين، بل وأصبح بعض هذه الكتب رائجاً إلى حد بعيد. وتتخذ عادة العناوين التالية: «عودة الدين إلى الساحة من جديد»، «يقظة الإسلام»، «انتقام الله لنفسه»، «أنصار الله»... إلخ. ولكنها في الواقع تمثّل أدبيات للاستهلاك السريع، أكثر مما تمثّل تأملاً عميقاً في ظاهرة الأصولية. فالمسألة الفلسفية الجذرية التي تشغلنا هنا لا تهمّ هؤلاء الكتّاب الباحثين عن الشهرة والرواج بأقصى سرعة. نقول ذلك دون أن ننكر جدّية بعضها في ما يخصّ نقاطاً معيّنة. ولكنها تدرس كل أنواع الخطابات وكل التجلّيات الجماعية من زاوية الأحداث السياسية والاجتماعية المرتبطة بفئة الأصوليين الذين يريدون إعادة القيم «الدينية»، أو بالأحرى إعادة النموذج «الديني» لتنظيم المجتمع (وضعتُ كلمة ديني بين مزدوجين لأن الأمر يتعلّق بنظرة أيديولوجية إلى الدين وليس بنظرة دينية حقيقية، أي روحية أو تنزيهية). وبالتالي فإن معالجة «المستشرقين الجُدد» لظاهرة الأصولية تبدو لنا متسرّعة وسياسية ـ سطحية أكثر من اللزوم. إنها لا تذهب إلى أعماق الأشياء.

لا ريب في أن ظاهرة الأصولية المنتشرة حالياً في العديد من المجتمعات الإسلامية تمثّل ظاهرة معقّدة وتستحق معالجة متأنية وعميقة. فهذه الحركات تستخدم المعجم الديني القديم والطقوس والمبادىء الدينية من أجل خلع المشروعية على نشاطاتها السياسية ومعارضتها للأنظمة القائمة ذات الحزب الواحد. وهي أنظمة ظهرت عموماً بعد الاستقلال واحتكرت السلطة لفترة طويلة، أو حتى الآن. لن أنخرط هنا في تحليل مفصّل للقوى الجديدة الاجتماعية والديمغرافية والاقتصادية التي ترتكز عليها

(*) من منشورات غاليمار ـ باريس.

ظاهرة الأصولية والتي حمَّلت بعض الأديان وظائف أيديولوجية جديدة. سوف أقول فقط بأن كتب العلوم السياسية الغربية التي اهتمّت بالظاهرة أهملت أحد جوانبها الأساسية، وهو أن الأديان التي تُستخدَم كسلاح أيديولوجي من أجل تحقيق مآرب سياسية تدفع ثمناً روحياً باهظاً. فتحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية يفقده روحانيته المتعالية أو ينزِّله من تنزيهه المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية المحتومة والمتقلبة. وهذا ما لا يليق بالدين. وهكذا تبرّر باسم الدين أشياء أخرى لا علاقة لها بالدين ولا يرضى عنها. وهناك مسؤولية غربية عن هذا الوضع، أقصد: عن انفجار الحركات الأصولية في العالم العربي والإسلامي. فالنخبة السياسية والاقتصادية المزعومة التي حكمت البلدان النامية بعد الاستقلال والتي تلقفت بعض فتات الحداثة الغربية وجدت نفسها في الوقت نفسه مجبرة على استخدام شعارات الأيديولوجيا القوموية البالية والكليشيهات الجامدة للهوية. وقد حصل بينها وبين الجماهير الشعبية الكبرى التي تحكم باسمها طلاق واضح بعد ثلاثين سنة من ممارسة الحكم دون استشارة الشعب أو دون أي مساهمة حقيقية له. ومع ذلك فإن الغرب استمرّ في التعامل مع هذه الأنظمة على الرغم من فقدانها لتأييد شعوبها.

هذا في ما يخصّ الجانب السياسي السريع من الأزمة. أما إذا ما نظرنا إلى الأمور في العمق فيُمكننا القول بأن الأمر يتعلّق بتلك الصدمة النفسية المروّعة التي تعرّض لها الوعي الإسلامي بعد دخول الحداثة الغربية إلى البلدان العربية والإسلامية. فبعد أن نُقِلت بعض عناصر هذه الحداثة لأول مرة من سياقها الأوروبي إلى بلداننا، حصل صدام مع الثقافات المحلية والبنى الاجتماعية التقليدية. نقول ذلك ولا سيما أن النقل تمّ بشكل مباغت وبدون تمهيد (بل وتمّ لأول مرة في سياق الاستعمار والعنجهية المتفوّقة للغرب). ويُمكن القول بأن كيفية استقبال الحداثة الأوروبية خارج أوروبا تستحق دراسة خاصة ومطوّلة. بل وتستحق تحرّيات ميدانية ودراسات عملية ونظرية واسعة لكي نفهم كيف استقبلت الشعوب الأخرى هذه الحداثة التي ولدت في سياق آخر وتاريخ آخر غير تاريخها. ولكن العلوم الاجتماعية الأوروبية تهمل حتى الآن هذه المسألة لأنها مشغولة دائماً بهموم مجتمعاتها وليس عندها الوقت الكافي للاهتمام بالآخرين! دائماً العالم الثالث مستبعد ومحروم.

لا ريب في أن صدمة الحداثة هذه قد اتخذت ولا تزال تتخذ حتى الآن صيغة إرهابية في أحد جوانبها. فقد ساهم فرض الحداثة بشكل مفاجىء وفجّ في توليد خط مضاد وإرهابي في الباكستان وإيران والعراق ولبنان والجزائر ومصر... إلخ. ولكن

كيف يُسمّيه بعض المستشرقين الغربيين كبرنارد لويس؟ إنهم يدعونه بـ «عودة الإسلام»! لكأن الإسلام يُختزل كله إلى تيار العنف والتطرف!! أين هو إذن تراثه الفكري والروحاني والإنساني الطويل العريض؟ في الواقع إن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فوراء هذا العنف المأساوي الذي يتجلى حالياً في الإرهاب المحلّي والدولي توجد أسباب أخرى، عديدة ومتشعّبة. وينبغي على المفكّرين الغربيين (أو الباحثين في العلوم الاجتماعية) أن يولوا اهتماماً أكبر لما سأدعوه بالعنف المفصلي أو البنيوي (أقصد العنف الناتج عن سبب عميق والذي لا يزول إلاّ بزواله). وهو عنف متضمَّن في تركيبة الدول الاصطناعية نفسها، أو في بنيتها التشكيلية. ولذلك سمّيته بالعنف البنيوي، أي الملازم لبنية المجتمعات الناتجة بعد الحرب العالمية الثانية والتي «فصّلتها» القوى العظمى على هواها وخلعت عليها المشروعية القانونية الدولية، ولكن دون أن تُراعي تركيبتها الداخلية الحقيقية.

يمكننا القول بأن طريقة رسم الخريطة الجغرافية ـ السياسية للعالم في يالطا (هذا لكيلا نتحدث عن المعاهدات الأوروبية السابقة لها) قد أدّت إلى زرع بذرة العنف في شتى أنحاء العالم ولسنوات طويلة. فالغرب مسؤول أيضاً عن هذا العنف الذي يدينه ويشتكي منه. لقد تمّ زرع العنف في البنية المؤسساتية لهذه الدول المشكّلة من عناصر متباينة ودون مراعاة للعوامل الجغرافية أو الثقافية أو الدينية. ولذلك فما إن انتهى نظام يالطا (أي النظام العالمي السابق)، حتى انفجر العنف في مناطق شتى (انظر حالة يوغسلافيا). فقد كان العنف مخزوناً أو محقوناً في أحشاء هذه المجتمعات طيلة الحرب الباردة ولم يكن ينتظر إلاّ الفرصة السانحة لكي يعبّر عن نفسه، لكي ينفجر. وأصبحنا نعرف الآن كيف تمّ التلاعب بهذا العنف أثناء الحرب الباردة، وكيف أن أنظمة الحزب الواحد في دول العالم الثالث كانت تستغل المنافسات الدولية بين الكتلتين العظميين لكي تلعب على الحبلين ولكي تشبع جشعها وجشع الطبقة الطفيلية البيروقراطية المرتبطة بها.

هذه المعطيات التاريخية تمثّل أحد إفرازات الحداثة في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. فالحداثة لها سلبياتها أيضاً وليست كلها إيجابيات. للحداثة مخالب تحت قفازات من حرير. ولا ينبغي أن ننسى إطلاقاً أن لهذه المعطيات التاريخية مدلولين، أو قُلْ نتج عنها شيئان: الأول هو رغبة أوروبا في أن تصبح الغرب، في أن تلتحم بالغرب، وتبتعد بالتالي عن العالم المتوسطي، أي عن العالم العربي ـ الإسلامي؛ والثاني هو زيادة العنف البنيوي المخزون في أحشاء المجتمعات التقليدية،

الهشّة، المتعبة. ويُمكن أن نصنّف في خانتها الكثير من البلدان الإسلامية والعربية.

لكي نكشف عن العنف البنيوي المخبوء ولكن الفعّال والناشط على المستوى الدولي يكفي أن نتحدث عن الهيمنة الثقافية التي يُمارسها الغرب. وللتحدث عن ذلك سوف أضرب المثلين التاليين.

بعد انهيار الاتحاد السوفييتي أصدر فرانسيس فوكوياما كتابه المشهور: **نهاية التاريخ**. وبعد بضع سنوات من ذلك التاريخ أصدر الأستاذ الجامعي الأمريكي صموئيل هنتنغتون كتابه: **صدام الحضارات** أو اصطدام الحضارات ببعضها بعضاً. وفيه يقدّم رؤيا سوداوية مرعبة عن هذا الصدام. ونُلاحظ أن هذين الكتابين يُقدّمان تفسيراً للتطوّر الكلّي للعالم انطلاقاً من المنظور الغربي فقط. إنهما لا يتموضعان في أي لحظة من اللحظات من زاوية الشعوب الأخرى أو الثقافات الأخرى. وإنما يتبنيّان بشكل كلّي المنظور التاريخي والاتنوغرافي (العرقي) والفلسفي للفكر الذي نشأ في أوروبا منذ القرن الثامن عشر. إنهما يعتمدان تحديداته وتصنيفاته وتقييماته باعتباره يمثّل عقيدة معرفية مطلقة. هذا ما يفعله الأساتذة الجامعيون الغربيون الخبراء في مسألة الحقيقة العلمية. ونلاحظ أن هذين المفكِّرين لا يأخذان بعين الاعتبار منظوراً آخر: هو ذلك الذي دشنته الأنتربولوجيا الثقافية التي تعطي حق الكلام لجميع الثقافات البشرية دون أن تحاكمها جميعها من خلال منظور واحد، أي: منظور الثقافة الغربية المهيمنة. إنهما لم يستوعبا هذا الدرس في رؤياهما المستقبلية للحضارات البشرية. ولهذا السبب ذكرت الاتنوغرافيا مع التاريخ الخطّي والفلسفة الكلاسيكية لكي أُلخّص منظورهما الذي أصبح مُتَجاوَزاً من الناحية الابستمولوجية، ولكنه لا يزال مهيمناً من الناحية السياسية.

ينبغي أن نتبع المنهجية الأنتربولوجية المقارنة لإضاءة تلك المواجهة التاريخية الحاصلة بين سياق غياب الله، وسياق عودته (أو بين سياق انحسار التقديس)، وسياق عودة التقديس. فالتقديس يعود الآن إلى أوروبا، وهناك فراغ روحي هائل، وذلك لأن المنهجية الأنتربولوجية لا تهتم فقط بالوقائع والأسماء والأحداث التي تحصل في وضح النهار، وإنما تهتم أيضاً بالجوانب الغامضة والمخفية من التاريخ المقارن للأديان والثقافات والحضارات. إنها تهتمّ بالوظائف الرمزية، وعمليات الإبداع المجازي، والأسطرة، والمخاتلة، والأدلجة، والتقديس، والتعالي. وكل هذه الآليات مرتبطة بالخيال أو بالمتخيَّل[1] أكثر مما هي مرتبطة بالعقل أو بالفعالية العقلانية. وهي موجودة

---

(١) أصبحت كلمة المخيال أو المتخيَّل مصطلحاً مشهوراً في ساحة العلوم الاجتماعية. ويمكن الاطلاع على كيفية استخدامه من خلال قراءة الأعمال المبدعة للمؤرّخين الفرنسيين عن القرون الوسطى: جاك لوغوف Le Goff وجورج دوبي Duby.

في جميع الثقافات وإنْ اختلفت أديانها ولغاتها. ولذلك قُلنا بأن المنهجية الأنتربولوجية هي الأصلح للاستخدام، وذلك لأنها تدرس جميع الثقافات البشرية وتقارن بينها رافضةً تفضيل إحداها على الأخرى بشكل مسبق.

ولكن قد يعترض أحدهم قائلاً بأن هذا المنظور الجدلي والتاريخي والأنتربولوجي سوف يحوّل القيم الجوهرانية والأزلية والمتعالية والميتافيزيقية (كالروحانية، والتقديس، والقداسة، والحقيقة الإلهية...)[1] إلى قيم نسبية، أو إلى أنماط متغيِّرة وآنية واصطلاحية. وهذا الاعتراض يصدر دائماً عن أولئك الذين يحسّون بأنهم مهدَّدون في عقائدهم الدينية أياً تكن الثقافة أو المجتمع اللذين ينتمون إليهما (أي يصدر عن المؤمنين التقليديين من كل الأديان).

في الواقع إن التفاوت في هذا المجال هو نفسي أكثر مما هو حضاري، بمعنى أن المؤمن المسيحي أو اليهودي الذي يعيش في روما أو شيكاغو سوف يواجه هذه المقاربة الأنتربولوجية التي أقترحها هنا كما يواجهها المسلم الذي يعيش في القاهرة أو في جاكرتا. وسوف يتّهمون هذه الدراسات ذات المنظور المقارن والواسع الآفاق بـ «الاختزالية العلمية» المرفوضة في نهاية المطاف. ولا ريب في أنه قد وُجد موقف اختزالي وضعي منذ أن حلّ النموذج العلماني محلّ النموذج الديني في القرن التاسع عشر[2]. فقد قضوا على روحانية الدين أو قُلْ همَّشوا البُعد الروحاني لحساب الاهتمام بالبُعد المادي والتكنولوجي فقط.

ولكن ليس هذا هو موقفنا. فنحن لا نتبنّى الاختزالية الوضعية ولكننا نتبنّى المنهجية الأنتربولوجية المقارنة التي تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الروحية أو الرمزية كما

---

(١) أستخدم هنا لغة مصطلحية وتقنية كانت قد استخدمت سابقاً بالنسبة للمجال الديني. فالكتب المقدسة أو كتب الوحي كنت قد دعوتها بمدونة الكتب الرسمية الناجزة والمنتهية. وأما أولئك المسؤولون عن الحفاظ على النظام المعرفي المتضمَّن في المدونة الرسمية فيُدعون بالمسؤولين عن الحقيقة المقدسة. انظر بهذا الصدد كتابَيّ التاليين: M. Arkoun: *Ouverture sur l'islam; Critique de la raison islamique*.

(٢) ينبغي أن ألحّ هنا أيضاً على الفرق بين معنى الكلمة الفرنسية laïcité، والكلمة الإنكليزية ـ الألمانية Secularism (الأولى نترجمها بالعلمنة، والثانية بالنزعة الدنيوية). فالعلمنة الفرنسية بكل انعكاساتها الثقافية والقانونية والفكرية تبدو أكثر جذرية من العلمنة الإنكليزية أو الألمانية، بل والأوروبية بشكل عام. فقد كان رد فعل الفرنسيين هائجاً ضد الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين. ويُمكننا القول بأن الله قد غاب عن الفضاء العام الفرنسي أكثر مما غاب عن الفضاء العام الانغلوساكسوني أو الأوروبي. وسوف يكون مثيراً للانتباه كيفية معالجة الأوروبيين لهذه المسألة داخل الفضاء الأوروبي الموحّد. هل سيتّبعون النموذج الفرنسي، أم النموذج الإنكليزي ـ الألماني، أم بين بين؟ هذا لا يعني بالطبع أن الثقافة الفرنسية خالية تماماً من كل أثر ديني.

الجوانب المادية أو العقلانية. فنحن لا نختزل الأشياء إلى مجرد مادة بدون روح، أو عقل جاف بدون خيال كما تفعل الوضعية المتطرفة السائدة في الغرب. ولكن الدول العلمانية الحديثة اختارت هذا المنحى العلمي والسياسي وطبّقته على نظامها التدريسي العام الذي لا يزال يولّد حتى الآن صراعات حامية مع النظام التعليمي الخاص (أو الديني). وأود أن أقول هنا بأنه لا يوجد في أي نظام تعليمي في العالم مادة تدعى بالتاريخ المقارن للأديان. الشيء الموجود هو إما تعليم تقليدي للدين الرسمي المعترف به من قِبَلِ الدولة (وهذه هي حالة البلدان الإسلامية والعربية)، وإما حذف كامل لتعليم أي دين كان (وهذه هي حالة النظام العلماني الفرنسي الذي لا يعترف حتى بالمسيحية).

لقد عطّل هذان الموقفان كثيراً كل مشروع للبلورة المفهومية للروحانية والأخلاق اللتين كانتا سائدتين في السياق الشفهي والأسطوري القديم للمجتمعات البشرية. وهو سياق كان موجوداً في جميع هذه المجتمعات حتى ظهور الحضارة العمرانية والصناعية الحديثة. كان يسود آنذاك معجم كامل من المفردات المعاشة يومياً من قِبَلِ الناس: كالروحانية، والنفس، والخلود، والإيمان، والتقديس، والتجلّيات الطقسية الشعائرية، والوحي، والقلب بصفته مركزاً نفسياً للحياة الروحية والتلقين الصوفي. ثم جاءت الوضعية الصناعية لكي تقطع كل هذه المفردات عن دلالاتها الأصلية الغنية ولكي ترميها في سلة المهملات أو في ساحة العقائد التقليدية البالية. ويحاول الآن بعضهم إحياءها واستخدامها في المواعظ، والكتابات اللاهوتية، والتعاليم الأخلاقية. ولكنها تبدو تجريدية ومثالية وقديمة أكثر من اللزوم. كما وتبدو بعيدة جداً عن قواعد الحياة الحديثة. وبالتالي فلم تعد تستطيع أن تقنع عدداً كبيراً من الناس. أقول ذلك وأنا أتحدث عن المجتمعات الأوروبية الحديثة بالطبع، وليس عن المجتمعات الإسلامية أو العربية التي لم تشهد ظاهرة العلمنة أو الوضعية الصناعية. فالمجتمعات الأوروبية هي وحدها التي شهدت القطيعة مع الإيمان التقليدي. وهي وحدها التي شهدت «غياب الله» عن الساحة أو انحسار التقديس. فالشخص الديني الذي تربّى منغمساً في أحضان العاطفة الدينية والتُّقى والورع أصبح بعد الثورات الحديثة مواطناً مستقلاً محمياً من قِبَلِ القانون. وهذه نقلة نوعية كبرى. وأصبح بمقدوره أن يوجّه أعماله باتجاه خدمة مصالحه الشخصية فقط دون التفكير بأي شيء يتعالى عليه أو يتجاوزه. بل وأصبح قادراً على التخلّي عن جميع تضامناته العائلية (وهذا ما يحدث كثيراً في الدول الصناعية الحديثة. فالإنسان يهتمّ بنفسه فقط ويزور أباه أو أمه في المناسبات والأعياد، هذا إذا

فعل). وقد أخذ هذا التراجع الأخلاقي والاجتماعي ينتشر أيضاً في المجتمعات النامية. ولكن نتائج مثل هذا الموقف تتخذ هنا طابعاً مأساوياً أكبر بكثير مما هي عليه الحال في المجتمعات المتقدمة. لماذا؟ لأنه لا توجد دولة قانون في مجتمعات العالم الثالث، ولا توجد مؤسسات الدولة المسؤولة عن إيجاد وظيفة للمواطن، ولا يوجد ضمان صحّي يُقابل ما هو موجود في أوروبا. فالإنسان في أوروبا يستطيع أن يستقلّ حتى عن عائلته وعن عصبيات القرابة العشائرية والقبلية لأن الدولة تحميه، أما في المجتمعات النامية فمن الذي سيحميه إذا ما وقع مريضاً أو عاطلاً عن العمل... إلخ؟ وبالتالي فإن عودة الدين تُشكّل حاجة نفسية واجتماعية في مثل هذا الجو من الفقر وعدم الأمان. وهذا هو أحد الأسباب التي شجّعت على انتشار الأصولية. فالتربة صالحة ومهيأة لها تماماً. ولكن هذه العودة التي تتمّ في جو ثقافي متدهور ومفتقر تعني المزيد من الاستلاب الجماعي والقليل من الحرية الفردية.

وإنه لذو دلالة بالغة بهذا الصدد أن نقارن بين الآثار الناتجة عن الثورة الفرنسية وعن الثورة «الإسلامية» في إيران الخميني. ففي كلتا الحالتين نلاحظ أن الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين قد تصرّفوا واتخذوا قراراتهم وكأنهم يعرفون كل شيء عن الوظائف السلبية والإيجابية لما لا نزال ندعوه بالدين. لقد فعلوا ذلك دون أن يدركوا الالتباسات الخطيرة التي قد ينطوي عليها هذا المفهوم. نستخلص من جميع هذه الملاحظات السابقة أن الصدام الحضاري الذي يتحدث عنه صموئيل هنتنغتون لم يحصل بين الحضارات كما يزعم، وإنما الذي حصل من أشياء سلبية هو بالأحرى نتيجة من نتائج الحداثة العلمية والاقتصادية الغربية التي تطوّرت على أساس المزيد من السيطرة والغنى والهيمنة، أكثر مما هي بحث عن المزيد من المعنى والمساواة والتقدم المشترك لجميع البشر. لقد صدمت الحداثة الغربية أبناء العالم الثالث الفقراء. وبما أنهم لم يستطيعوا دخولها أو التمتع بمباهجها فإنهم انقلبوا ضدها ولعنوها وحقدوا عليها.

لنلحّ هنا مرة أخرى على المسألة التالية، وهي أن تجاوز التضاد بين الحضارات لن يتمّ عن طريق الدعوة إلى اتباع الروحانية والأخلاق. فالمواعظ الأخلاقية لا تحل شيئاً. ومن الواضح أنه بعد كل ما قلته سابقاً فإن هذا ليس موقفي. لن تُحل المسألة عن طريق المواعظ الأخلاقية أو الدعوة إلى ضخّ المزيد من الروحانية في الحضارة الحديثة كما يتوهم بعضهم. ولا أقول ذلك لأنّي ضد الروحانية وضد الأخلاق، وإنما لأن هناك حاجة ملحة الآن لبلورة أُسس فلسفية جديدة من أجل التوصل إلى روحانية

حديثة وإلى أخلاق عملية محسوسة قابلة لأن تندمج في ممارساتنا السياسية والاقتصادية والقانونية. فالروحانية والأخلاق التقليدية عفا عليها الزمن ولم تعدْ بقادرة على التأثير في الحياة الحديثة. أقول ذلك خاصةً وأننا نتجه اليوم نحو فضاء جديد للمعرفة والتأويل والممارسة العملية. ينبغي أن نعلم أن الفيزياء والمعلوماتية ثم بشكل أخصّ علم الأحياء (أو البيولوجيا) هي الآن في طور تغيير الوجود البشري نفسه، بل وحتى تغيير تعريف الشخص البشري! وتشهد على ذلك المناقشات الجارية حالياً في أوروبا ـ والغرب عموماً ـ حول الإجهاض، والإنجاب الاصطناعي، والمسائل الأخرى الكثيرة المتفرّعة عن الاكتشافات البيولوجية.

نحن نعلم الآن كيف أن المبادىء الدينية التقليدية المتعلّقة بالموت والحياة، والجنس، والنسل، والزواج، والحرية الجنسية، ومكانة المرأة في المجتمع، قد أصبحت مُنتَهكة أو حتى ملغاة تماماً من قِبَلِ التحديدات البيولوجية الجديدة. ولهذا السبب أُسست في بلدان غربية عديدة لجان للأخلاق من أجل بلورة أخلاق جديدة تتناسب مع التقدّم العلمي للمجتمع وتكون قادرة على حماية الشخص البشري. ولي شرف الانتساب إلى عضوية إحداها: «اللجنة القومية الفرنسية للأخلاق». ومن خلال مشاركتي في مناقشات هذه اللجنة مع علماء آخرين من كافة الاختصاصات أستطيع أن أشهد على مدى صعوبة بلورة أخلاق جديدة متلائمة مع المجتمعات الحديثة وحاجاتها ومتطلباتها. فنحن مضطرون لمراعاة عدة مرجعيات ثقافية ودينية مختلفة إذا ما أردنا أن نبلور قاعدة أخلاقية واحدة لكيلا نصدم إحداها (أي إحدى هذه المرجعيات). ونحن مضطرون أيضاً لمراعاة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والانعكاسات المترتبة على اتساع الهوة المتزايدة بين المجتمعات الصناعية المتقدمة / والمجتمعات النامية المتأخرة.

هل الأصولية هي الحلّ والبديل؟

سوف أنتقل الآن من دراسة الحالة الغربية والعالمية إلى دراسة الحالة الإسلامية والعربية. وسوف أنظر إليها من خلال منظور النقد التاريخي والأنتربولوجي ذي الأفق الواسع والمكشوف. لن أحاول الردّ فقط على الأسئلة المثارة آنفاً وبخاصة في ما يتعلّق بانعدام النموذج العلماني في السياق الإسلامي. وإنما سأحاول القيام بنقدٍ عام للعقل الديني من خلال النموذج الإسلامي. وسوف أفرّق عندئذ بين العقل الديني / والعقل النقدي. لنبتدىء أولاً بتقديم بعض التعريفات الضرورية.

إن العقل الديني يبحث عن تفسيرات متماسكة داخل الحدود الصارمة لعدد كبير من الأديان المختلفة والمنتشرة في شتى أنحاء العالم. ويُمكن تحديد هذه الأديان بصفتها أنظمة من العقائد / واللاعقائد (أي أنها تعتقد بمجموعة أشياء وتنفي ما عداها). ونقصد بالأديان هنا جميع أديان البشرية في شتى مراحلها سواء أكانت تعدّدية أم توحيدية، ذات مصدر شفهي أم كتابي، سائدة في المجتمعات العتيقة البدائية أم في المجتمعات الحديثة و«العقلانية». فالعقل الديني هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها. إنه يستوعب التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيَّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخارقة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون وأن تولّد المعجزات طبقاً لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية. من المهمّ أن نؤكد هنا على أن الدين هو نظام من العقائد / واللاعقائد، أو نظام من الاعتقاد / واللااعتقاد. ونعرّف الاعتقاد (أو الإيمان) هنا على أساس أنه حالة نفسية تدفع بالمرء إلى أن يضع ثقته كلّياً في شخص ما أو في شيء ما. ويمكن تعريفه بكل بساطة على أساس أنه الانتساب الفكري إلى عقيدة ما دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته (إنه انتساب عفوي بلا رويّة أو تفكير؛ انتساب عاطفي يتمّ عن طريق القلب وليس عن طريق الرأس أو العقل). وعلى الرغم من أن الاعتقاد هو موقف أساسي أو ضروري بالنسبة لكل المبادرات البشرية، إلاّ أنه يتخذ مكانة أكبر في حالة التعاليم الدينية. فلا تطلب الأديان من أتباعها فقط الانتساب إلى شخصيات ووقائع وحقائق خارجة عن حدود كل ضبط عقلاني، وإنما تفرض عليهم أيضاً وبصرامة أكثر رفض القيم والرموز والتأويلات المضادة لها. وقد استطاعت الأديان أن ترسّخ خصوصيتها واستقلاليتها الذاتية عن طريق استخدام استراتيجية الاختلاف والتمايز: هذا ما فعله يسوع الناصري بالقياس إلى التراث اليهودي، وهذا ما فعله محمد بن عبد الله بالقياس إلى العقائد والطقوس اليهودية والمسيحية. وما كان ممكناً ترسيخ المسيحية والإسلام لولا القيام بذلك. ينبغي أن تختلف وأن تكون لك خصوصيتك لكي توجد وتحقّق شخصيتك.

لا يمكن القول بأن العقل النقدي غائب كلياً عن الأديان أو منعدم تماماً فيها. فحتى في الأوساط التي تُسيطر عليها الأرثوذكسيات الدينية الأشد انغلاقاً وصرامةً وتخويفاً يوجد شيء من الهامش النقدي. ويمكن القول مثلاً بأن الخطاب القرآني مليء باحتجاجات المعارضين المكيّين على محمد. وهي احتجاجات نقدية موجّهة إليه من منطلق المعرفة الحسّية أو التقليدية التي كانت سائدة في مكة قبل ظهور الإسلام. فقد

اتهموه بأنه شاعر أو مجنون. . . إن علم الابستمولوجيا التاريخية هو ذلك العلم الذي يدرس نضالات العقل عبر التاريخ من أجل استكشاف مناطق الواقع الجديدة والتي لا تزال مجهولة. إنه يستكشفها عن طريق طرح فرضيات جديدة ومحاولة تجريبها أو وضعها على محك الواقع لمعرفة مدى صدقها أو كذبها. إذا ما نظرنا إلى التاريخ نلاحظ أن الفلسفة قد تحدّت اللاهوت(أو التيولوجيا) لفترة طويلة من الزمن ونافسته من أجل السيطرة العقلانية على الحقيقة. لقد مثّلت الفلسفة الجهد الكبير الذي بذله العقل من أجل التوصّل إلى استقلالية ذاتية كلّية في أعماله النقدية (وذلك بالقياس إلى الدين بالطبع. فالتراث الديني كان يفرض مقولاته بشكل قاطع ويشلّ العقل عن العمل تقريباً حتى نهضت الفلسفة واستطاعت أن تحرّر العقل من أسر القيود). وكان ذلك في العصر الكلاسيكي الأوروبي على يد ديكارت وسبينوزا وكانط. . . ثم ظهرت العلوم الإنسانية بعدئذ وساعدت الفلسفة على القيام بعملها، بل وكادت أن تحلّ محلّها مؤخراً. واضطر علم اللاهوت ذاته إلى استخدام مقولات العقل النقدي ومنهجياته لكيلا يبدو متخلّفاً أو منقطعاً عن حركة العصر (انظر تطوّر علم اللاهوت المسيحي في أوروبا منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. وكل ذلك تحت ضغط العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية. هذا في حين أن اللاهوت الإسلامي لا يزال غاطساً في مناخ العصور الوسطى. . .). وعندما تقرأ اللاهوتيين الأوروبيين الكبار تشعر وكأنك تقرأ فلاسفة حقيقيين! نعم لقد تعقلن اللاهوت.

بعد أن انتقلت أوروبا من النظام الديني للوجود إلى النظام العلماني للوجود فَقَدَ مفهوم «الدين الحق» بشكل مطلق من أولويته. لماذا؟ لأن الحقيقة الدينية تعرّضت أيضاً للنسبية مثلها في ذلك مثل بقية الحقائق الأخرى (ينبغي ألا ننسى: نحن نعيش في عصر آنشتاين والنظرية النسبية). وبالتالي فقد أصبحت الحقيقة الدينية بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لكي تستطيع أن تساير التطوّر. ونلاحظ من جهة أخرى أن النقد الأنتربولوجي يمشي في الاتجاه ذاته إذ يعطي حق الكلام لجميع الثقافات البشرية وليس فقط للثقافة الأوروبية. إنه يريد تأسيس نظام معرفي شامل لجميع الثقافات ومرتكز على فرضيات العقل المستنير. وهذا يدلّ على أن الهيمنة الثقافية التي كان يمارسها الفكر الأوروبي منذ القرن الثامن عشر قد أخذت تُنْقَد من الداخل (انظر نقّاد الحداثة في الغرب حالياً). ولهذا السبب راحوا يتحدّثون مؤخراً عن عقل ما بعد الحداثة. وأنا أفضّل تعبير ما فوق الحداثة، أي العقل الذي يشمل الحداثة الغربية وغيرها، العقل الذي يرتفع فوق كل التجارب البشرية التي حصلت حتى الآن، بما فيها تجربة الحداثة الأوروبية. هكذا نجد

أن عقل ما فوق الحداثة (أو ما بعد الحداثة) واسع إلى أبعد الحدود، وقادر على أن يستوعب الجميع دون أي نَبْذ أو استبعاد لأحد كما كان يفعل عقل الحداثة.

والآن نطرح هذا السؤال: أين يتموضع الفكر الإسلامي بالقياس إلى كل هذه التطوّرات والمستجدات التي طرأت على الساحة العالمية والفكر العالمي؟ كيف يواجه هذا التحدّي الكبير؟

يوجد الآن جواب سوسيولوجي وفكري يحتلّ مكانة واسعة من الساحة العربية والإسلامية: هو الجواب الأصولي. وهو الرائج حالياً ومنذ سنوات طويلة (منذ موت عبد الناصر عام ١٩٧٠، ثم بشكل أخصّ منذ انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨ـ١٩٧٩). إن الأغلبية العظمى من المسلمين الأصوليين يقولون لك بكل قوة ولهجة آمرة بأن «الإسلام» ليس بحاجة لأحد. إنه يمتلك أدواته العلمية ونظامه الفكري والمعرفي الخاص. ولا يحتاج إلى تعلّم أي شيء من الغرب أو استعارة أي شيء من المناهج العلمانية الغربية. هذا هو الجواب السوسيولوجي الضخم الذي يقدمه لك ملايين الأصوليين اليوم (يلاحظ أنّي وضعت كلمة إسلام بين مزدوجين للدلالة على تصوّرهم هم للإسلام وليس على التصوّر التاريخي الواقعي للإسلام. وهناك فرق شاسع بين كلا الأمرين بالطبع). ويستثنون من هذا الحظر فقط العلوم الدقيقة. فهذه يفتون بشرعية أخذها عن الغرب نظراً لفائدتها العملية والتكنولوجية. إن الأصوليين الذين يتخذون هذا الموقف الجذري من الحداثة يعتمدون بالطبع على أرثوذكسية مبسّطة جداً (أي على فهم ضيق جداً للإسلام وتبسيطي). فهم مقطوعون عن تلك الحيوية الرائعة التي كان يتمتع بها الفكر الإسلامي الكلاسيكي وعن تعدديته اللاهوتية ـ الفقهية. ولكنهم مقطوعون أكثر بالطبع عن الفكر الأوروبي (أو الغربي)، وبالتالي عن الحداثة. ولهذا السبب فسوف نحاول أن نتحقّق من مدى صلاحية موقفهم العقلي هذا من الحداثة والفكر المعاصر.

ينبغي أن نطرح أولاً هذا السؤال: من هم المثقفون في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وأين نجدهم؟ إذا ما اتفقنا على تعريف المثقف بأنه ذلك العامل المنخرط في أعمال معرفية تتطلب بالضرورة استخداماً نقدياً للعقل، فإننا نجد أنفسنا مضطرين للتمييز بين المثقفين بالمعنى الحديث للكلمة / ورجال الدين / والعلماء (بالمعنى المحض للكلمة، أي علماء الفيزياء والكيمياء...). لا ريب في أن رجال الدين يستخدمون العقل ولكنهم يرفضون تطبيق المنهج النقدي على العقائد الدوغمائية التي قُدّست بفعل مرور الزمن المتطاول.

بعد أن وصلت في الحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن أقول ما يلي: لا أعرف فقيهاً معاصراً واحداً (أو شيخاً أو رجل دين) يقبل بإعادة طرح مسألة القرآن كـ «كلام مخلوق» من قِبَلِ الله. لا أحد يقبل بمعالجة هذه المسألة الهامة على ضوء العلم الحديث والمنهجيات اللغوية والتاريخية الحديثة. نقول ذلك على الرغم من أن المسلمين لطالما خاضوا فيها أثناء العصر الكلاسيكي، أثناء ازدهار العقلانية أيام المعتزلة. ولكنها الآن ممنوعة ومحرّمة تماماً. فكيف يُمكن للتحرير أن يحصل في الساحة العربية أو الإسلامية؟ يُضاف إلى ذلك أنه لطالما لجأ الفقهاء ورجال الدين أثناء التاريخ إلى سجن المفكّرين أو نفيهم أو طردهم كما حصل للتوحيدي وابن رشد وآخرين كثيرين. وبالتالي فليست المسيحية هي وحدها التي قمعت مفكّريها في العصور الوسطى... وبالتالي فإن إسلام الأصوليين والمحافظين اليوم أضعف (وأضيق) بكثير من إسلام العصر الكلاسيكي.

وأما المسلمون المختصّون بالعلوم الدقيقة فيرفضون هم أيضاً تطبيق المناهج النقدية الحديثة على التراث. إنهم يرفضون تطبيقها خارج نطاق اختصاصاتهم العلمية (كالفيزياء، والكيمياء،...). والشيء المدهش واللافت للانتباه هو تكاثر عدد الأصوليين في أوساط المهندسين والأطباء والفيزيائيين... إلخ. فكنا نعتقد أن التخصّص العلمي يبعد عن التعصب فإذا به يُقرّب منه!... نقصد بكلمة أصولي هنا ذلك الشخص الذي يرفض وضع أصول «الإيمان» على محك النقد والدراسة التمحيصية. وقد وضعت كلمة إيمان بين مزدوجين لأنها مشحونة بأشياء كثيرة وتحتاج هي الأخرى إلى تمحيص شديد (فالإيمان بالمعنى التقليدي أو التسليمي غير الإيمان بالمعنى الحديث. وإيمان ما قبل النقد التاريخي هو غير إيمان ما بعد النقد التاريخي. الإيمان بالمعنى الحديث يعني التعقُّل قبل الإيمان أو الإيمان بعد التعقُّل. وهناك فرق بين مؤمن هضم كل الثورات العلمية التي حصلت في القرون الأخيرة وبين مؤمن لا يزال مشحوناً بحساسية القرون الوسطى، أي إيمان ما قبل الحداثة وما قبل العلم. وإذن فهناك تاريخ للإيمان أيضاً...).

بقي علينا أن نذكر المثقفين الحديثين وموقعهم في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. وهم موجودون بالطبع. فهناك كتّاب وشعراء وباحثون مفعمون بأفكار الحرية والتقدّم والحداثة. وهم واعون بوظيفتهم النقدية وبخطورة المهمّة الملقاة على عاتقهم. ولكنهم معزولون في مجتمعاتهم ويتعرّضون لضغوط شديدة. وبالتالي فلا يتجرأون على الاقتراب من الموضوعات الحسّاسة جداً لأنها محروسة من قِبَلِ

الأيديولوجيا الرسمية أو من قِبَلِ الرأي العام ومُعتَبرة بمثابة «التابو» أو المحرمات. وينبغي ألا نستهين بضغط الرأي العام المحيط، فقد يكون أشدّ خطورة من السلطة. بل وقد تكون السلطة متقدّمة عليه، فتسمح بشيء لا يسمح هو به أو ليس مهيأً لتقبّله. ولم تحصل حتى الآن إمكانية تشكيل جمعيات أو منتديات حرّة للمثقفين وتتمتع بالاستقلالية المالية كما حصل في أوروبا أثناء عصر التنوير. وهذه هي الطريقة الوحيدة لتشكيل رأي عام جديد مستقلّ عن السلطة، بل وقادر على أن يضغط عليها يوماً ما. هذا ما فعله فلاسفة التنوير من أمثال فولتير والموسوعيين الذين أشاعوا أفكار التسامح، والحرية الدينية، ومفهوم المواطنية بالمعنى الحديث للكلمة.

لقد كنتُ شاهداً على حروب التحرير من أجل الاستقلال وشاركت الأجيال المنخرطة فيها أثناء الخمسينات والستينات آمالها الكبرى. ثم زادت الثقة بالنفس والفرحة العارمة بعد نيل الاستقلال السياسي واسترجاع السيادة المهدورة. ولم نكن نستطيع آنذاك أن ننظر إلى الوراء لكتابة تاريخنا من وجهة نظر نقدية لا أيديولوجية. فقد كان الجميع مشغولين بالنضال السياسي وما يترتب عليه من مسؤوليات. ولكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي، لحرَّرنا الأجيال التالية من التصوّرات الأيديولوجية والتبجيلية للتراث. لكنا قدّمنا صورة تاريخية عن التراث تحلّ محلّ الصورة التقليدية الموروثة. ولكنا قطعنا الطريق عندئذ على انتصار الأيديولوجيا الماضوية بعد ثلاثين سنة من ذلك التاريخ (أي من تاريخ الاستقلال). ولكن كل هذا لم يحصل في أوانه فكان أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن من ازدهار للحركات الأصولية. ولذلك فإني أتحدث عن التحرير الثاني للمغرب العربي (ولكل البلدان العربية والإسلامية) باعتبار أن التحرير الأول قد حصل (أقصد التحرير السياسي. ولكن ما ينقصنا الآن هو التحرير الفكري. وهذه هي المهمة الملقاة على عاتقنا في السنوات المقبلة). ولأن هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبوياً وأن تحل محل الأيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها. ونجد أنفسنا الآن أمام مهام جسيمة يُحسب لها حساب. فنحن لسنا مهيئين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثّل بقراءة نقدية ـ تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي. يمكن أن نفعل ذلك في اللغات الأجنبية، ولكن يصعب تنفيذه في اللغات الإسلامية الأساسية وأوّلها اللغة العربية. وقد وصلت الأمور من التأزم إلى درجة لم نعدْ نستطيع أن نكتفي فيها بمجرد «إصلاح ديني» يتمّ داخل الأطر التقليدية لإصلاح القرن التاسع عشر. لا. نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية

حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغيّر منظورنا جذرياً للتراث. وهكذا وبدلاً من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدّنا إلى الخلف في كل مرة، يُصبح قوة تحريرية تُساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث. وهذا ما أفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي: «نقد العقل الإسلامي» (بالمعنى الألسني والتاريخي والأنتربولوجي والفلسفي لكلمة نقد).

إنّي آسف لأن أقول الآن ما يلي: إن المستشرقين الكبار هم الذين يقدّمون الآن البحوث العلمية عن التراث العربي ـ الإسلامي؛ إنهم يقدّمون بحوثاً أكثر أهمية وحسماً بكثير مما يقدّمه المسلمون أنفسهم!... هذا ما ينبغي أن يُعرَف وأن يُقال. ويكفي أن نطلع على الإنتاج الاستشراقي (خصوصاً باللغة الألمانية والإنكليزية ثم الفرنسية) لكي نتأكد من ذلك. إنّي أعرف أن هذا الكلام سوف يزعج الكثيرين من المسلمين الذين لا يستطيعون التوصّل إلى هذا الإنتاج الاستشراقي المكتوب باللغات الأوروبية الأساسية. ولو استطاعوا التوصّل إليه أو الاطلاع عليه لعرفوا حجم الفرق بين القراءة الأيديولوجية أو التبجيلية للتراث / وبين القراءة العلمية أو التاريخية. إن أولئك الذين يدعون للعودة إلى النموذج الإسلامي الموروث عن النبي والخلفاء الراشدين (٦٢٢ـ ٦٦١م) يكرّرون الخطأ الأيديولوجي ذاته الذي ارتكبته الحركات القومية والاجتماعية ـ الشيوعية طيلة الحرب الباردة. فبسبب من غلبة الوعي الأسطوري على الوعي التاريخي لدى الأصوليين الحاليين، فإنهم يعتقدون بإمكانية إعادة الماضي كما هو... لا ريب في أن الإسلام (كبقية الأديان الكبرى الأخرى) قد صاغ طيلة قرون عديدة جميع مناحي الوجود البشري وجبلها بطابعه، أقصد الجانب الروحي، والرؤيا اللاهوتية للوجود، والتأملات الفلسفية، والمخيال السياسي، وقواعد الحكم، وقوانين الشريعة، ونمط البناء والعمران، والأساليب الفنية... إلخ. لقد أثّر في كل ذلك في الوقت الذي هضم فيه عناصر عديدة من الثقافات والتقاليد المحلية (أي تقاليد المجتمعات التي انتشر فيها وأصبح دين الأغلبية. فالإسلام لم يؤثّر فقط وإنما تأثر أيضاً بعد أن خلع الطابع الإسلامي على تقاليد قديمة عديدة غير إسلامية وذلك لكي يتمّ قبولها. انظر بهذا الصدد الإسلام الأندونيسي، أو الإسلام الهندي، أو الفلبيني، أو إسلام أفريقيا السوداء... إلخ.).

ولكن إذا كان الإسلام قد صاغ كل جوانب الحياة بطابعه طيلة قرون عدّة، فهل يعني ذلك أنه يكفي أن نعدّل قليلاً من المؤسسات والعقائد القديمة لكي تصبح صالحة لمجتمعات القرن الحادي والعشرين؟! هل يعني ذلك أن مؤسسة الخلافة أو اللاهوت

الأشعري أو الجعفري الشيعي أو تفاسير الطبري أو الرازي أو قانون ابن سينا في الطب أو رؤية الفارابي للمدينة الفاضلة أو المجتمع الحضري لدمشق واسطنبول في القرن السابع عشر هي أشياء صالحة لأواخر هذا القرن مع إجراء بعض التعديلات البسيطة عليها؟ بالطبع لا. هذا وهمٌ وسراب، هذا استلاب.

كل المجتمعات المعاصرة مضطرة للانخراط في سلك الحضارة الكونية من خلال صيرورة تاريخية إجبارية. ووحدها المجتمعات القادرة على النجاح في هذا الانخراط وعلى الإسهام في الحضارة الكونية هي التي ستبقى وتعيش، وأما الأخرى فسوف تنقرض وتموت. لا مكان تحت الشمس لمن لا يعرف كيف يتأقلم ويقدّم شيئاً ما لإنسانية الإنسان. وبالتالي فلا مستقبل للخطابات الأصولية المليئة بالاتهامات والغيظ والحقد على العالم الحديث واعتباره أصل الشرّ والبلاء. لا مكان لمن يلقي المسؤولية دائماً على الآخرين ويعتبر نفسه بريئاً من كل شيء، أو ليس بحاجة إلى أي تغيير أو تطوير أو نقد، وأحياناً إلى نقد عميق وجذري. الفكر الإسلامي بحاجة الآن إلى عمليات جراحية في العمق، وليس إلى خطابات التبجيل المكرورة منذ مئات السنين. لماذا يبدو أفق الأصولية مسدوداً؟ لأن المجتمعات المعاصرة التي تهيمن عليها المسؤولية الثقافية والحرية الفكرية لا يمكن أن تقبل بالأنظمة التوتاليتارية أو القمعية. وإذا ما قبلت بذلك فلن توجد أبداً حضارة شاملة أو كونية. وبالتالي فعلى المجتمعات العربية والإسلامية أن تجري تغييرات داخلية عميقة على ذاتها لكي تستطيع أن تلحق بركب الحضارة العالمية وإلاّ فسوف تُهمَّش تماماً. ولا يكفي اتهام الغرب أو الشرق والتبجّح بالذات بدون أي مبرر معقول أو مفهوم. فليس بهذا الأسلوب نستطيع أن نتطور أو ننجح في الخروج من الأزمة الرهيبة التي نتخبط فيها اليوم.

لا أستطيع أن أنهي كلامي هنا بدون أن أفسّر لماذا أُعطي الأولوية للمسؤولية الفكرية على المسؤولية الأخلاقية، بل وحتى الروحية. في الواقع إن التحرير لا يُمكن أن يحصل ما لم نقم بتفكيك جذري لماضي كل أمة أو كل طائفة دينية من أجل فهمه وإعادة تقييمه من جديد.. ثم من أجل طرح ما لم يعد صالحاً فيه والإبقاء على العناصر الإيجابية التي يُمكن استخدامها في البناء الجديد. لذلك أقول بأن الأولوية الآن هي لتطبيق النقد التاريخي والألسني والسيميائي (الدلالي) والأنتربولوجي على التراث. لا يُمكن تحرير التراث من عراقيله الداخلية التي تشلّنا الآن عن الحركة والحرية إلاّ بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة. وإذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث

العربي ـ الإسلامي / والتراث الأوروبي. إذا لم يحصل ذلك فسوف يحصل بدلاً عنه «صدام الحضارات» كما يقول صموئيل هنتنغتون، وسوف يستمر العداء بين الإسلام / والغرب أو بين العرب / والغرب إلى ما لا نهاية. وهذا ليس في مصلحة أحد. ذلك أنه يُمكن إقامة علاقة على غير الصدام والعداء المستمر. يُمكن إقامة علاقة على أساس الحوار البنّاء والتعاطي الخصب بين مختلف ثقافات البشرية، وذلك انطلاقاً من وحدة الجنس البشري والحضارة الكونية الشاملة. لذلك أقول بأنه لا مستقبل لقوى التقوقع على الذات والخصوصيات الضيّقة والعودة إلى الوراء. لا مستقبل للقوى التي تؤسّس كل برنامجها على عداء الآخر، سواء أكانت هذه القوى في الجهة الإسلامية / أم في الجهة الأوروبية أو الغربية (انظر الحركات اليمينية المتطرفة في أوروبا). والواقع أن الصدمات الثقافية هي التي تخلع المشروعية على النضال من أجل «الهويات الثقافية» المتخيَّلة، أو المؤسطرة أو المؤدلجة. فالمتطرفون يدعمون بعضهم بعضاً بشكل موضوعي. وهناك فرق بين التصوّر الأيديولوجي للهوية الثقافية العربية ـ الإسلامية / وبين التصوّر الإنساني، المنفتح، والعقلاني ـ التاريخي.

لا ريب في أن البشر سوف يستمرون في تشويه الأديان عن طريق إنزالها من تنزيهها المتعالي إلى خضم الصراعات البشرية والأهواء وتضارب المصالح والسياسات. هذا ما يشهد عليه التاريخ سابقاً ولاحقاً. ولذا ينبغي سحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية والتمييز بين المستوى الروحي والمتعالي للدين / وبين المستوى الأيديولوجي السائد حالياً. ولكن الناس البسطاء لا يستطيعون القيام بهذا التمييز فينخدعون بالأقوال والشعارات ويخلطون بين الدين الحقيقي / وبين أدلجة الدين أو تحويله إلى أيديولوجيا. بل إن المثقفين أنفسهم لا يستطيعون التمييز دائماً، فما بالك بالناس العاديين؟! هكذا تنطلي الحيلة على الناس ويُحوَّل الدين إلى نظام أيديولوجي هدفه الوصول إلى السلطة أو تحقيق المزيد من السلطة. وسوف تستمر المواعظ الأخلاقية في تجييش الوعي الخاطىء من أجل توليد «قيم» تقليدية، أو «فضائل» استلابية. وقد انتشرت هذه المواعظ والخطب حالياً بفضل وسائل الإعلام الحديثة. وانتشرت بين الجماهير الشعبية بشكل أكبر بكثير مما كانت عليه الحال في الماضي (انظر شرائط التسجيل ودورها في نشر الأيديولوجيا الأصولية). ولك أن تتخيّل حجم الأضرار الناتجة عن تعميم هذه الأيديولوجيا الماضوية على ملايين الشبيبة! فبدلاً من تحرير التراث أو زيادة الوعي التاريخي بالتراث، يزداد العمى بالتراث ويعمّ الاستلاب...

لا ريب في أن التزايد الديمغرافي الهائل في المجتمعات الإسلامية خلال الثلاثين سنة الأخيرة وانعدام فرص العمل والتأطير الصحيح لهذه الشبيبة الضائعة قد ساهم في انتشار هذه الأيديولوجيا وتراجع الفكر النقدي السليم عن ساحة المجتمعات العربية والإسلامية. هكذا نجد أنفسنا نتخبط في مأزق لا نهاية له. ثم ساهمت شبكة الإعلام الدولية ـ وبخاصة التلفزيونات الغربية ـ في زيادة الصدام بين الثقافات أو في توسيع الهوة والشقّة بينها (انظر كيف تقدّم وسائل الإعلام الغربية صورتها عن العالم العربي والإسلامي). إنها تزيد من حدة العداء بين الطرفين وتصبّ الزيت على النار وتقوّي معسكر المتطرفين في هذه الجهة أو تلك. وكان ينبغي أن تخفّف من حدّة الصراع وأن تخلق جواً ملائماً للحوار الثقافي والتقارب وتنمية حسّ المسؤولية الفكرية.

أخيراً ينبغي القول بأن الديمقراطيات الغربية التي تعلّق آمالاً كبيرة على التحرير الشامل للشرط البشري، تكشف عن ضعفها المذهل في ما يخصّ الخيال السياسي. أقصد بأن نظرتها لا تزال ضيّقة أو أنانية ولا تتجاوز حدودها الخاصة. فهي لا تهتم بالبلدان الأخرى ـ أو بلدان الجنوب ـ إلاّ من خلال تحقيق مصالحها التجارية. وهذا دليل على ضعف في الأفق السياسي أو في الخيال السياسي. ذلك أن العالم مترابط، ومن مصلحتها ألا تسوء أمور العالم الثالث كثيراً لأن ذلك سوف ينقلب عليها عاجلاً أو آجلاً وسوف يصيبها بشظاياه لا محالة. وبالتالي فكنا ننتظر منها كرماً أكثر وتضامناً أكثر مع الشعوب البائسة والفقيرة. أليست هي التي تمثّل أنضج وأعرق تجربة ديمقراطية في العالم؟ أليست هناك من مسؤولية للقوي تجاه الضعيف؟ ألا ينبغي توافر الحدّ الأدنى من التضامن والتعامل الإنساني في العلاقات الدولية؟ ولكن تحقيق نظام دولي جديد قائم على التوازن والعدل أمر صعب جداً. إنه يمثّل مسيرة طويلة مليئة بالعراقيل والعقبات بسبب طبيعة البشر الميّالة إلى الأنانية وحب السيطرة على الآخرين. ولكن يبقى هذا النظام المأمول هو الطريق الوحيد من أجل التخلّص من الماضي المثقل بالأعباء واستكشاف إمكانيات جديدة لمستقبل أفضل.

- ٥ -

التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي

«اثـــنـــان أهـــل الأرض، ذو عـــلـــم بـــلا
ديـــن وآخـــر ديِّـــنٌ لا عـــلـــم لـــه»

المعرّي

«لا توجد معرفة إلاّ صراعية، ولا يوجد علم إلاّ ويوجد تنازع على المصالح».

جان سيفي (باحث فرنسي في علم الاجتماع)

أعترف منذ البداية بأني لست المسؤول عن اختيار هذا العنوان. وكما يحصل غالباً، فإن منظِّمي المؤتمر هم الذين اختاروه وفرضوه على المساهمين. وذلك لكي يوجّهوا مداخلاتهم في الاتجاه الذي يريدونه ويلبي رغباتهم. وهذا أمر طبيعي ولا نلومهم عليه. والمسلمون، بشكل عام، يقولون بأن الإسلام كان دائماً يعلِّم التسامح ويفرضه حيث وجد. هذا في حين أن بقية الأديان الأخرى، وبخاصة الأقرب إليهم كاليهودية والمسيحية، كانت متعصبة وغير متسامحة. هذه هي المقولة الشائعة على أفواه الكثيرين. دائماً الآخر هو المتعصب ونحن المتسامحون... وهكذا يسكتون عن أعمال العنف التي تحدث في بلادهم باسم الدين ويمرِّرونها تحت ستار من الصمت. كما أنهم يسكتون عن القمع الصريح والدائم للحرية الدينية في أرض الإسلام، أو أنهم يقلِّلون من أهمية هذا القمع، أو يبرّرونه بحجّة «حماية» الحقوق المهدَّدة لـ «الدين الحق»...

من الواضح أن هذا الموقف الشائع لن يكون موقفي هنا. فأنا سأختار طريق الحقيقة والصراحة حتى ولو كانت جارحة. فالحق أحق أن يُتبع. وكفانا انصياعاً لعواطفنا الذاتية أو للمشاعر الجماهيرية. ذلك أنه لا يُمكننا أن نتجاهل معطى تاريخياً

واضحاً ومحسوساً، ألا وهو أن نخبة قليلة من المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية هي التي أُتيح لها أن تتعرّف على مشكلة التسامح بأبعادها الحديثة أو بمفهومها الحديث الذي سنحدّده بعد قليل. ولم يتح لها أن تتعرف على التسامح لأول مرة إلاّ في القرن التاسع عشر. وإذن فالمسألة حديثة العهد في تاريخ الإسلام (يُلاحظ القارىء أنّي قُلت المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية، ولم أقلْ المجتمعات الإسلامية كما يفعل معظم الباحثين. وذلك لكي أبيّن منذ البداية أن هناك عوامل أخرى تؤثر فيها ـ أو عليها ـ غير الدين. فالإسلام ليس وحده العامل المؤثّر، وإنما هناك عوامل أخرى كالعقائد القديمة السابقة عليه والتي تختلف من مجتمع إلى آخر. فأندونيسيا مثلاً مجتمع «إسلامي»، ولكن ليس الإسلام هو وحده المؤثّر فيها وإنما عقائد عتيقة راسخة سابقة على دخوله إليها. لذلك يبدو الإسلام الأندونيسي مختلفاً عن الإسلام العربي مثلاً، أو الإسلام الإيراني، أو الإسلام الباكستاني... إلخ. وإذن فهناك اختلافات لا يُستهان بها من مجتمع إلى آخر، اختلافات عائدة إلى عوامل محلّية عميقة الجذور. ولا ينبغي أن تخدعنا التسمية العامة «مجتمعات إسلامية» فنتوهم أنها كلها متشابهة، فهذا غير صحيح. بل وحتى داخل الإسلام العربي هناك فروقات ملحوظة. يُضاف إلى ذلك أن المجتمع لا يتأثر فقط بالدين، وإنما يتأثر بكافة المعطيات الديمغرافية والمناخية والاقتصادية واللغوية السائدة فيه. فالعامل الديني عامل واحد من جملة عوامل أخرى عديدة).

إن مسألة التسامح مطروحة في الواقع المعاش بشكل ضمني، ولكن غير منظَّر لها من وجهة نظر نقدية. بمعنى أنه لا توجد كتب (أو قوانين) تنصّ عليها في اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية... إلخ. لماذا هذا النقص؟ لأنها تدخل في دائرة **اللامفكّر فيه** بالنسبة للفكر الإسلامي الذي يظل كما هو معروف واقعاً تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى. وهي ليست المسألة الوحيدة التي يستحيل التفكير فيها في النطاق الإسلامي، وإنما هناك مسائل أخرى عديدة جداً لا مجال لذكرها هنا (يمكن للقارىء أن يعود إلى كتابي **نقد العقل الإسلامي** للتعرّف على هذه المسائل التي يستحيل التفكير فيها حتى الآن في اللغة العربية أو في لغات المسلمين الأخرى كالإيرانية والباكستانية [الأوردية]، لأن ذلك يُعتبر انتهاكاً للمحرمات أو لـ «المقدسات»، وما أكثرها!...).

وهناك سبب آخر لانعدام معالجة المسألة نظرياً وقانونياً في المجتمعات التي يسود فيها التراث الإسلامي، وهو لا يقلّ خطورة وأهمية عن الأول. هذا العامل هو: أن الكثير من هذه المجتمعات قد فقدت بعد نيل استقلالها الوطني في الأربعينات وحتى الستينات من هذا القرن معظم الشروط الاجتماعية ـ الثقافية التي تشجّع على

التربية الشعبية من أجل التسامح. فقد غادرتها بشكل ضخم ومفاجيء كل الأديان والجاليات الأخرى غير الإسلامية: كاليهود، والكاثوليك، والبروتستانت، والأرثوذكس، واليونانيين، والأرمن، والإيطاليين، والإسبان، والفرنسيين... كل هذه الجاليات التي كانت مقيمة منذ زمن طويل في المغرب الأقصى، والجزائر، وتونس، ومصر، وإيران... إلخ. نزحت عنها وهاجرت إلى بلدان الغرب بشكل عام. بل إن الجزائر قد انفكت بين عشية وضحاها عن أن تكون بلداً تعددياً، وأصبحت كتلة واحدة منسجمة من المسلمين المالكيين الذين لا يستطيعون أن يتحمّلوا حتى وجود تلك الأقلية الإباضية الصغيرة في المزاب! وهي مسلمة مثلهم، ولكنها تنتمي إلى مذهب آخر. وبالتالي فعن أي تسامح يتحدثون؟... وماذا يُمكننا أن نقول عن الباكستان التي أُسست على أساس ديني، هذا في حين أن مسألة التسامح لم تُطرح بشكل صحيح حتى داخل الإسلام نفسه؟! بمعنى أنها انشقت عن الهند خوفاً من التعصب الهندوسي، ولكن دون أن تواجه مشكلة التعصب داخل الإسلام نفسه. ومن المعلوم أن التعدّدية الدينية هي التي تجبر المجتمع على طرح مشكلة التسامح، فإذا خلا منها لم تعد ملحّة، اللّهم إلاّ داخل الدين الواحد نفسه.

كيف يُمكننا، ضمن هذه الشروط، أن نقبل بالموقف التبجيلي الإسلامي الشائع؟ أقصد الموقف الذي لا ينفك يستشهد بالآية القائلة ﴿لا إكراه في الدين﴾ من أجل التأكيد على أن الإسلام قد سبق غيره من الأديان إلى التنظير للتسامح بل وممارسته عملياً. أعتقد، في ما يخصّني، أنه لا ينبغي أن نسقط في المغالطة التاريخية التي قد يوحي بها عنوان هذا المؤتمر. ولكي نتحاشى كل إسقاط وكل مغالطة تاريخية في تناول الموضوع ينبغي علينا أولاً أن نثبّت الفترات الزمنية والحدود المفهومية لما ندعوه بالتراث الإسلامي (أي التحقيب الزمني والابستمولوجي لهذا التراث). وبعدئذ ينبغي علينا أن نحدد مفهوم التسامح: ما هو أصله؟ متى تبلور لأول مرة؟ ما هي مضامينه؟ ما هي شروط تحقُّقه أو تطبيقه في المجتمع. وكذلك الأمر في ما يخصّ اللاتسامح أو ما ندعوه بالتعصّب الديني. ولا ينبغي أن ننسى إعادة بلورة هذين المصطلحين فلسفياً عن طريق مقارعتهما بمفهوم أخلاقي هو **ما لا يُطاق** أو **ما لا يُحتمل** (أي كل ما لا يُطاق وجوده في المجتمع).

العقل الديني والعقل الحديث

لكي نعالج مفهومي التسامح والتعصب فإنه لا يكفي أن نطرح تساؤلات على الحدود المفهومية للتراث الإسلامي، أو اليهودي، أو المسيحي، أو البوذي... إلخ.

أقصد بالحدود هنا مدى قبول هذه التراثات الدينية بالتسامح مع الآخرين أو في تطبيق التسامح داخل نطاقها الخاص. لا يكفي أن نحصر أنفسنا إذن بتراث ديني واحد، وإنما ينبغي أن نوسّع التحرّي التاريخي والتحليل الفلسفي لكي يشملا كل الحدود الأبستمولوجية للعقل الديني بشكل عام (أي أينما كان). في الواقع إن كل تراث يرسّخ مقولاته وتعاليمه على قاعدة استخدام معيَّن ومنتظم للعقل. وينطبق ذلك سواء أكان هذا التراث مأخوذاً بالمعنى الاتنولوجي للعادات والتقاليد المحدّدة محلياً، أم كان مأخوذاً بمعنى التراث الديني الأكثر اتساعاً وقابلية للتعميم الكوني. ومن المعلوم أن هذه الأديان ذات الطموح الكوني قد أشاعت المدّونات والنصوص المكتوبة على قاعدة النقل الشفهي فقط (هذه هي قاعدة التراث الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، فكلها دُوِّنت بعد فترة طويلة نسبياً من تاريخ النبوّة، وبناءً على الذاكرة الشفهية للصحابة أو للحواريين... إلخ). بمعنى أنها لم تُكتب في زمن النبوّة ذاته. هذا شيء ينبغي أن ننبّه إليه وألا نمرره تحت ستار من الصمت كما تفعل السلطات العقائدية الرسمية أو المأذونة في الأديان الثلاثة. وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي / إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحوَّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلاّ في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء. كما ويعتمد على الصراع الأيديولوجي أو التنافسات الحادة التي لا تخلو منها بدايات أي دين.

كنت قد حدّدت في دراسة سابقة[1] لي كل ما يميّز التراث الإسلامي الكتابيّ المقدس / عن التراثات والتقاليد المحلية التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام، والتي استمرت في العيش بعده ولم تمت كلياً كما يتوهم الكثيرون. لقد استمرت في الحياة والتعبير عن نفسها بأشكال متفاوتة تحت الرقابة الضاغطة لحرّاس الأرثوذكسية الدينية الرسمية. وكانت هذه الرقابة فعّالة قليلاً أو كثيراً بحسب الظروف والحالات. لن أعود هنا إلى التذكير بالمسلّمات البدهية المُشكِّلة للعقل الأرثوذكسي، هذا العقل الذي تحكّم بالبلورة الاجتماعية ـ التاريخية للتراث (بالمعنى المثالي المقدّس لكلمة تراث، أو قُلْ إن العقل الإسلامي الأرثوذكسي هو الذي خلع القدسية على التراث المبلور بشكل بشري ـ تاريخي). ثم يعود هذا التراث في خط الرجعة بدوره لكي يخدم العقل

(١) انظر مقالتي: «الإسلام المعاصر أمام تراثه» (بالفرنسية)، بحث منشور في كتاب **كيف نفكّر في الإسلام اليوم؟**
M. Arkoun: «L'islam actuel devant sa tradition», *in*: *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, 1993, pp. 239 - 274.

الأرثوذكسي، وذلك عن طريق المحافظة الصارمة على هذه المسلّمات البدهية. وتتمّ هذه المحافظة عن طريق إلزام كل مؤمن بتقديم الطاعة لنظام العقائد / واللاعقائد المحدَّد والمبلور في كل عقيدة أرثوذكسية (انظر عقيدة ابن بطة، أو ابن تيمية، أو عقائد أئمة الشيعة. . . إلخ). كما ويطلب منه (أي من المؤمن التقليدي) الخضوع للشعائر والعبادات الدينية التي تجعله يتقمَّص من الداخل كل النظام النفسي - المعنوي - الاجتماعي - السياسي للتراث المقدّس (بالمعنى الفيزيائي والجسدي لكلمة تقمّص). وهكذا يترسّخ التراث الأرثوذكسي بمرور الزمن، ويصبح مقدّساً، وبالتالي فلا تمكن مناقشته أو طرح الأسئلة عليه أو الكشف عن تاريخيته.

إن البنية الدامجة، الشمولية والمعقّدة لهذا النظام هي التي تتيح سجن العقل - عقل المؤمن التقليدي - داخل السياج الدوغمائي أو السياج العقائدي المغلق[1] (وهذا هو المصطلح الذي كُنتُ قد بلورته في دراسة سابقة أيضاً).

ماذا أقصد بالسياج العقائدي المغلق؟ في الواقع إنه متشكِّل ومهيمن في جميع الأديان التوحيدية، وليس فقط في الإسلام. وأنا أقصد به ذلك السور المسيَّج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ويُصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدّس. ويتحكّم فيه هذا التراث ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مرَّ الزمن وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه. وعندئذ يخضع العقل البشري لجدلية صارمة لا ترحم: أقصد تلك الجدلية التي تفصل بشكل قاطع بين **المسموح التفكير فيه / والمستحيل التفكير فيه**.

لنشرحْ الآن هذين المصطلحين بشكل أفضل: نقصد بالمسموح التفكير فيه (أو بالممكن التفكير فيه) ذلك النطاق الذي يُؤذَن للعقل بأن يشتغل داخله أو يفكّر فيه. ونقصد به أيضاً ما يقبله التراث الرسمي المقدّس ويخلع عليه القدسية بواسطة استخدام هيبة النصوص التأسيسية والسلف الصالح والشخصيات الرمزية الكبرى المُنَمْذَجة مثالياً بواسطة تقنيات الإلحاق والضمّ ومد بساط المشروعية عليها. وهي تقنيات مستخدمة بكل براعة من قبل «مديري أمور التقديس» كما يقول ماكس ڤيبر، أي رجال الدين في الواقع. ويتمّ كل ذلك عن طريق إقامة علاقة وثيقة قليلاً أو كثيراً مع المتخيَّل الاجتماعي (نقصد بالشخصيات الرمزية الكبرى شخصيات الصحابة أو الأئمة والتابعين أو تابعي التابعين أو حتى الهيبات الدينية المتأخرة كابن تيمية وغيره). إحدى سمات

---

(١) انظر المرجع نفسه أيضاً، وخصوصاً الفصل المنشور بعنوان: «بعض المهام الملقاة على عاتق المثقف المسلم اليوم» «Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui», pp. 17-34.

السياج العقائدي المغلق هي رفض كل محاولة للتمييز بين العاملين: الديني والسياسي، بل ورفض حتى مجرد إقامة علاقة معقلنة بينهما ورمي كل ذلك في ساحة اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه (مثلاً لا يستطيع المسلم المعاصر أن يتخيّل ولو للحظة واحدة أنه يمكن فصل الدين عن السياسة، أو الجامع عن الدولة. هذه هي إحدى سمات اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر). وهذه السمة تُشكّل عقبة حقيقية أمام الانتقال إلى الحداثة أو الدخول إلى جو الحداثة ومواجهة كل التحدّيات التي يطرحها العقل الحديث. وعلى هذا النحو تشكّلت أشياء أخرى يستحيل التفكير فيها وتراكمت وترسّخت على مدار التاريخ. أقصد تاريخ المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة التراث الكتابيّ المقدس، وتحكّمت بتاريخيتها، أي بالتغيّر الذي قد يطرأ أو لا يطرأ عليها. فإذا سمحت بالتغيّر حصل، وإذا لجمته لم يحصل. وبالتالي، فإن تقدّم هذه المجتمعات مرتبط بمدى قدرتها على التحرّر من أسر هذا السياج العقائدي المغلق أو عدم قدرتها.

هذا هو السؤال المطروح الآن بشدة على عموم المجتمعات الموصوفة بالإسلامية. وبالطبع فإن مسألة التسامح / واللاتسامح تُشكّل جزءاً لا يتجزأ من هذه الأشياء المتراكمة التي يستحيل التفكير فيها الآن. والدليل على ذلك ما يحصل من أعمال عنف وأحداث مأساوية في الجزائر وإيران مثلاً. نقول ذلك على الرغم من أن هذين البلدين قد شهدا في الماضي إنجازات لا بأس بها في اتجاه الحداثة العقلية، أو قُلْ قطعاً متناثرة وغير مهضومة جيداً من هذه الحداثة العقلية. فإذا أنت لم تتموضع داخل السياج العقائدي المغلق لدين ما أو حتى لطائفة ما أو لمذهب ما، فإن المؤمنين لا يستطيعون أن يتسامحوا معك لأنهم يعتبرونك كافراً أو زنديقاً أو ملحداً...

إن العقل الديني يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثّل نتيجتها أو محصّلتها. والحقيقة، بالنسبة لهذا العقل، هي واحدة لا تتجزأ، ولا يمكن ردّها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى. فهي فريدة من نوعها ومعصومة ومقدّسة ومصونة إلى يوم الحساب. وبالتالي فهي تستحق، من منظور أصحابها، أن يُضحّى من أجلها بكل التضحيات. ولذا فإنهم يلجأون من أجلها إلى العنف المباشر، دون أي تردد أو تعقُّل. العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة التي لا تنفصم والتي يرتكز عليها الوجود المباشر للجماعة «المؤمنة» وأملها بالنجاة في الدار الآخرة. ومن المعلوم أن تحديدات هذه النجاة وأنماطها تختلف باختلاف الأنظمة الأيديولوجية ذات الهيمنة الدينية أو السياسية.

العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مُشكّل ومشكِّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة. الإنسان بحاجة إلى عنف وإلى تقديس وإلى حقيقة لكي يعيش، لكي يجد له معنى على هذه الأرض. العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة. والحقيقة مقدّسة وتستحق أن يُسفَك من أجلها الدم! هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كلّ المجتمعات والأديان والعصور. ولهذا السبب سوف نجد فيما بعد أن العقل الحديث يجد صعوبة في التحرّر كلياً، أو في تحرير الوجود البشري كلياً من هذه العلاقة الثلاثية التي لا تنفصم: عنف، تقديس، حقيقة. ذلك أن النصوص والأفكار والاستراتيجيات (استراتيجيات اقتناص المشروعية أو خلع المشروعية) قد تتغير، ولكن الحاجات القومية للتعبئة الجماهيرية الاجتماعية - السياسية تبقى هي هي. وكذلك الأمر في ما يخصّ حب السلطة والتوسّع والهيمنة، فهذه أشياء لا تتغيّر ولا تتبدل. صحيح أن الأيديولوجيات التي تستخدمها للتوصل إلى السلطة تتغير، ولكن جوهر الأمور في عمقها يظل هو هو. ففي السابق كانت المشروعية تتمّ عن طريق الأيديولوجيا الدينية، واليوم أصبحت تتمّ عن طريق الأيديولوجيا السياسية أو الدنيوية. وهذا ما ينطبق أيضاً على انبثاق المتخيَّلات الجماعية العتيقة (أي السابقة على الإسلام) من حين إلى حين في هذا البلد أو ذاك، وكذلك انفجار الأصوات الجماعية التي خنقت منذ زمن طويل (هذا ما ينطبق على الهويَّات القديمة السابقة على الإسلام والتي حاولت النخب الوطنية طمسها نهائياً بعد الاستقلال وإحلال شخصية عربية - إسلامية محلها بشكل مطلق). . . ولكن هذا ما ينطبق أيضاً على الهويات القومية واللغوية المسحوقة حتى في الدول الغربية الحديثة (انظر مشكلة الباسكيين والكورسيكيين. . . . إلخ.). كل هذه الانفجارات التي نشهدها أمام أعيننا اليوم تستمر في تغذية العنف والأحداث المأساوية الجارية حالياً في أكثر من بلد عربي أو إسلامي، أو حتى أوروبي حديث. وكل ذلك على الرغم من مرور قرون عديدة على الجهود الثقافية، والاختراعات التقنية، والإبداعات الفنية، والتقدم الثقافي والحضاري من أجل اقتلاع الغرائز والقوى اللاعقلانية من قلب الإنسان أو عقله.

إن هذه الملاحظة الأخيرة تجبرنا على التمييز بشكل أفضل بين طبيعة العقل الديني / وطبيعة العقل الحديث. كما وتجبرنا على رؤية رهانات التضاد بينهما. نحن

نعلم أن مسألة الحدود الفاصلة بين الدين / والأيديولوجيا قد تعرّضت لنقاشات ومجادلات كثيرة. وليس ذلك فقط منذ أن كان كانط قد حاول بلورة مفهوم «الدين ضمن حدود العقل المحض» أي عقلنة الدين، وإنما أيضاً، وبشكل خاص، منذ أن كانت الماركسية ـ اللينينية قد ظهرت بصفتها قوة دينية ـ علمانية ضخمة. أقصد بذلك أن الأيديولوجيات السياسية الكبرى قد مارست في الدول الصناعية المتقدمة ذات الدور التعبويّ الذي مارسته الأديان الكبرى بالأمس، وبخاصة المسيحية في ما يخصّ أوروبا. ولذلك وصفتها بأنها أديان علمانية، وقد يبدو المصطلح متناقضاً، وبالتالي فكان يُمكن أن أقول أدياناً سياسية، أو أدياناً دنيويّة (الأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية بهذا المعنى دين، والماركسية ـ اللينينية دين، حتى وقت قريب بالطبع، أي قبل انهيار الشيوعية والاتحاد السوفييتي). وأما في العالم الإسلامي أو العربي، فلم تستطع أية أيديولوجيا حديثة أن تصبح ديناً جماهيرياً على الرغم من بعض المحاولات والنجاحات الجزئية في الخمسينات والستينات. وذلك لأن الدين التقليدي (أي الإسلام) لا يزال هو المسيطر، ولم يتعرّض للنقد التاريخي الذي تعرّضت له المسيحية في الغرب. وبالتالي فلم يحصل تجاوز للمرحلة الدينية كما توهم بعض المثقفين المتسرّعين في الستينات والسبعينات بسبب انتشار نتفٍ من الأيديولوجيات الحديثة: كالقومية، والماركسية ـ اللينينية، أو القومية ـ الماركسية.. حتى القومية لم تستطع أن تحلّ محل الدين على الرغم من شعبيتها الجماهيرية في العهد الناصري بعد الخمسينات. وحده الغرب استطاع أن يتجاوز المرحلة الدينية كرؤيا للعالم أو كأيديولوجيا للوجود بدءاً من القرن الثامن عشر. وهكذا أمكن التحدّث عن الخروج من الدين، أي من المسيحية في المجتمعات الغربية الحديثة، وأصبح الدين قضية فردية أو شخصية فقط.

أعود إلى مسألة التفريق بين الدين / والأيديولوجيا وأقول: إننا نعني بالأيديولوجيا مجموعة من التصوّرات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي (أي عن كل تساؤل أو شك) والتي تهدف إلى تجييش المتخيَّل الجماعي بشكل أفضل والتوصّل إلى الخلاص النهائي والأخير (أي الخلاص في الدار الآخرة بالنسبة للأديان التقليدية، أو في هذه الحياة الأرضية بالنسبة للأديان الحديثة كما تعبّر عن ذاتها من خلال الخطابات السياسية المعاصرة. انظر لغة الأحزاب السياسية: الاشتراكية، أو الاشتراكية ـ الديمقراطية، أو الليبرالية، أو حتى الشيوعية سابقاً. فكلها تعد بنهاية البطالة والبؤس وتحقيق الجنة الأرضية للجميع...). إذا كنا نقصد بالأيديولوجيا هذا المعنى فمن الواضح أن مفهوم العقل الأيديولوجي هو أكثر اتساعاً وشمولية من مفهوم العقل الديني

لأنه يشمل الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية. فمشكلة العقل الديني هي أنه يؤبّد نوعين من الغموض أو موقفين ملتبسين اثنين: فهو أولاً يوهم بأن الأديان لا علاقة لها بالأيديولوجيا أو لا يُمكن اختزالها إلى مجرد أنظمة أيديولوجية؛ وهو ثانياً يحجب ويحرِّف بل وينحرف بالقيمة والوظيفة الأساسية للدين عن مجراها الصحيح. قُلت «الدين» وأنا أقصد به هنا الرعشة الدينية العالية والمنزَّهة أو «التجربة البشرية لما هو إلهي»[1]. أقصد الرعشة الدينية كما عاشها الأنبياء أو كبار المفكِّرين والعلماء (لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي الكبرى لحظة دينية أيضاً). أما الدين بتركيباته اللاهوتية - الرسمية، أي كمؤسسة متضامنة مع السلطة فهو شيء آخر. إنه أيديولوجيا. إنه هو الذي يحرِّف الوظيفة الأساسية للدين كما قلنا، أي الوظيفة الروحية. وبالتالي فنحن نفرِّق هنا بين معنيين للدين: المعنى الروحي المنزَّه والمتعالي / والمعنى القانوني، الرسمي، السلطوي، أو الذي يخلع المشروعية على السلطات السياسية.

هذا ما حصل على يد القديس توما الأكويني في المسيحية، أو على يد الأشعري في الإسلام (من جملة أمثلة أخرى بالطبع). فعندما يربط توما الأكويني بين القانون الطبيعي / وبين نظرية الخلق الانعكاسي الصادر بكل دقة عن الله ويقول بأنه ليس إلاّ نتيجة من نتائج أوامره ووصاياه، فإنه يخلع المشروعية الإلهية على ما هو بشري، ويقيّد ما هو بشري بما هو إلهي، بمعنى أنه يخلع المشروعية الإلهية على أعمال البشر وقوانينهم وأنظمتهم. وعندما يقول الأشعري بأن الله خلق كل شيء، العدل والظلم، الخير والشرّ، مستدركاً بأن الظلم أو الشرّ قد فُعِلا عبر شخص آخر غيره، فإن ذلك يعني تقييداً للفعل الإنساني، يعني أن الإنسان غير مسؤول حتى عن أعماله. بمعنى أن كلا هذين الموقفين اللاهوتيين يؤديان إلى هزيمة العقل البشري أو تراجعه عن حقّه في التوصل إلى حرية الاختيار والإرادة، بمعنى أن الله هو الذي يفعل والإنسان ليس إلاّ منفذاً لاإرادياً. وهكذا يسجنان العقل ضمن نظرية الجبر والحتمية باسم إيمان مقطوع عن تاريخيته (أي الإيمان المجرد المقطوع عن لحظته التاريخية ومشروطيتها المادية والاجتماعية والاقتصادية). ومع ذلك فهما يعتبران هذا الإيمان صالحاً لكل زمان ومكان، أي لكل اللحظات والعصور، وليس فقط للحظة التاريخية التي انبثق فيها في زمن توما الأكويني أو في زمن الأشعري. فاللاهوت مرتبط بالتاريخ وليس منفصلاً عنه كما يتوهم المؤمنون التقليديون. وليس صحيحاً أن لاهوت الأشعري صالح لكل الأزمان والأجيال الآتية، ولا كذلك التركيبات اللاهوتية لتوما الأكويني. وإلاّ فلا معنى

(١) هذا هو عنوان كتاب السيد ميسلان: M. Meslin: *L'expérience humaine du divin*, Paris, Cerf, 1988.

للتجديد اللاهوتي (ونحن ندعو إلى تشكيل لاهوت جديد في الإسلام).

ضمن هذا الغموض أو الالتباس يحصل المرور المقنَّع أو المتنكِّر من المستوى الديني العالي بصفته رعشة روحية أو اتصالاً بما هو إلهي، إلى مستوى الأيديولوجيا بصفتها تقنيعاً للواقع تحت ألبسة التعالي، والتنزيه، والروحانية، والانطولوجيا، والتقديس، وهكذا يُؤَدْلَج الدين أدلجة حقيقية... إن عدم قدرة الناس على التمييز بين هذين المستويين من الدين هو الذي يجعلهم يتبعون بشكل أعمى رجال الدين باعتبار أن كلامهم يمثّل كلام الله، وبالتالي فعصيانهم عصيان لله!.. وقد سيطر هذا الوهم الكبير على البشرية المسيحية والإسلامية طيلة قرون وقرون. بل ولا يزال مسيطراً في الناحية الإسلامية حتى الآن بسبب التخلّف التاريخي الذي يُعاني منه المسلمون على كافة المستويات. أما البشرية الأوروبية فقد تخلّصت منه منذ عصر التنوير والقرن التاسع عشر.

كان موقع العقل الحديث لفترة طويلة يتمثّل في إحلال الميتافيزيقا العقلانية ـ المركزية محل المركزية اللاهوتية الدوغمائية للعقل الديني (أي إحلال العقل الوضعي العلموي المتطرّف محلّ العقل اللاهوتي المسيحي السابق عليه). وقد تمّ التحضير لهذه العملية في الإسلام منذ العصور الوسطى كما حصل في اليهودية والمسيحية. تمّ التحضير لها على هيئة الصراع بين المنطق الأرسطوطاليسي المخفَّف قليلاً أو كثيراً من قِبَلِ الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة من جهة / وبين الاستثمار اللاهوتي ـ التشريعي ـ السياسي لمعطى الوحي من جهة أخرى. وهكذا حصل الصراع بين العلوم النقلية أو الدينية / وبين العلوم العقلية أو الدخيلة في العصر الكلاسيكي (وبخاصة في القرنين الثالث والرابع للهجرة). وقد استمر العقل الحديث قبل مجيء ماركس ونيتشه وفرويد في استغلال تلك المزدوجات الثنائية الضدّية التي طالما استغلّها الفكر القروسطي حتى شبع منها. أقصد بذلك المزدوجات التالية: خير / شر، صحيح / خاطىء، جميل / قبيح، مادي / روحاني، فانٍ / باقٍ، حلولي أو مثولي / منزَّه أو متعال... إلخ. وهكذا قوّى العقل الحديث من ذلك الفكر الثنوي عن طريق بلورة متضادات ثنائية جديدة تنضاف إلى المتضادات التي شغلت القرون الوسطى كلها سواء في الجهة الإسلامية أم في الجهة المسيحية. نذكر من بينها المتضادات التالية: تاريخي / أسطوري، مقدس / دنيوي، ديني / سياسي، كنيسة / دولة، روحي / زمني... ويُمكن القول بأنه ضمن هذا المنطق الثنويّ تتموضع كل المجادلات الحالية الدائرة حول الأصولية والتزمت، والثيوقراطية / والديمقراطية، والقانون الإلهي /

والقانون البشري، وحقوق الله / وحقوق الإنسان.

ولكن على الرغم من كل هذه الملاحظات الانتقادية للعقل الحديث، فلا يُمكننا أن نتجاهل الحقيقة التالية، وهي أن عقل التنوير الذي ظهر في أوروبا الغربية قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدينية أو المدعوة كذلك (أي السلطة الكهنوتية العليا للمسيحية). لقد هزَّها هزاً وفرض محلّها قطيعة حاسمة بين الذروة الإلهية للسيادة / والذروة البشرية المتمثّلة بالسيادة الشعبية أو حق التصويت العام للشعب. وهكذا نزلت المشروعية العليا من فوق إلى تحت، ومن السماء إلى الأرض. وكان ذلك يمثّل ثورة كبرى في التاريخ البشري. فَخَلْعُ المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر لم يعد يتمّ على أيدي الكهنة أو النصوص المقدسة، وإنما على يد التصويت العام للشعب ولممثليه في البرلمان. وهكذا فقدت القوانين كل صفة قدسية وأصبحت قابلة للتعديل والتطوير بحسب الظروف والحاجات. فالشعب هو مصدر السيادة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وهو الذي ينتخب رئيسه أو نوابه أو رؤساء بلدياته عن طريق التصويت الحرّ أو الاقتراع السري. والشعب هو الذي يسقط الأغلبية الحاكمة إذا ما شاء لكي يحلّ محلها المعارضة. وهكذا يحصل التناوب السلمي ـ أو الحضاري ـ على الحكم بين السلطة والمعارضة. فالذي يخدم أكثر أو يعجب الشعب أكثر ينجح في الانتخابات ويستلم مقاليد البلاد. وبالتالي فلم تعد هناك أنظمة ملكية ذات حق إلهي أو مشروعية فوق بشرية كما كانت عليه الحال في فرنسا العهد القديم.

ولكن المجتمعات الإسلامية (من عربية أو غير عربية) لم تساهم في هذه الثورة العقلية الكبرى التي أدّت إلى الخَصْخَصَة التدريجية للمشروعية الدينية أو تهميشها أو حتى حذفها كلياً، وإحلال المشروعية البشرية محلّها. وبلغة القديس توما الأكويني يُمكننا القول بأن سلطة الدولة البشرية قد حلّت محل السيادة العليا للأستاذية العقائدية المسيحية المُمارَسة باسم معطى الوحي (أو الوحي المعطى، أي الوحي كظاهرة خارقة للطبيعة ولكنها موجودة في الواقع الموضوعي عن طريق تأثيرها الطويل عبر التاريخ. فسواء أكنت مؤمناً أم غير مؤمن [بالمعنى التقليدي للكلمة]، فإن الوحي موجود كظاهرة خارجة عن نطاق إرادتنا بسبب تأثيره في ملايين البشر). وأما في اللغة العربية فيُمكن القول بأن السلطة البشرية الدنيوية قد حلّت محلّ «حكم الله» أو ما يدعونه كذلك. أو قُلْ إنها ستحلّ محله يوماً ما باعتبار أن الله عزّ وجل يتعالى على البشر ولا يُمكن لأحد أن يحكم باسمه إلاّ تعسّفاً. فالبشر هم الذين يحكمون البشر في الواقع حتى ولو كانوا يتوهمون العكس. والله ليس مسؤولاً عن أخطاء البشر ونزواتهم وصراعاتهم على

الأرزاق والأموال والسلطة. ولكن بما أن رجال الدين يرخون لحاهم وذقونهم فإنهم يُوهمون الناس بأن القدرة الإلهية تحكم من خلالهم. ولكن الواقع غير ذلك. فهم بشر ويستخدمون التكتيكات البشرية والتقنيات السلطوية والمناورات السرية ذاتها التي يستخدمها أي حزب سياسي علماني (انظر تصرفات زعماء الحركات الأصولية حالياً). وبالتالي فينبغي نزع القناع عن الأشياء لكي تُرَى على حقيقتها. ولكن نزعه يتطلب جهوداً جبارة وزمناً طويلاً، والدليل على ذلك تجربة أوروبا. فهي لم تستطع أن تحلّ المشروعية الجديدة محلّ المشروعية القديمة إلاّ بعد ثورات دموية هائلة (انظر الثورة الفرنسية مثلاً وما تلاها). وبالتالي فإنزال المشروعية من السماء إلى الأرض ليست عملية سهلة على الإطلاق. وينبغي أولاً أن تنجح على مستوى الفكر قبل أن تُتَرجم على أرضية الواقع السياسي المحسوس. وهذه هي المهمة الكبرى لـ «نقد العقل الإسلامي»، بالمعنى الفلسفي العميق للكلمة.

ضمن هذا السياق التاريخي للثورة العقلية والسياسية الأوروبية ظهر مفهوم التسامح الديني لأول مرة. لقد ظهر بقوة وجرأة تنظيرية وإمكانيات واسعة للانتشار (ولكن بدون تطبيق كامل دائماً). وهذه أشياء لم تكن معروفة أبداً في السابق، أي أثناء هيمنة الفكر اللاهوتي المركزي (أو أثناء هيمنة العقل الديني سواء المسيحي أم الإسلامي). وبالتالي فلا معنى للتحدّث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لأن المفهوم - بالمعنى الحديث للكلمة - لم يكن موجوداً أصلاً. وأي تحدّث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية (أي إسقاط تجربة الحاضر ومفاهيمه وخبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعرفها وليس يضيرها أو يقلل من أهميتها أنها لم تعرفها. ولكن التبجيليّين أو المؤمنين التقليديين يزعجهم جداً هذا الكلام بل ويعتبرونه تهجّماً على الدين، ولذلك فهم يتحدّثون عن وجود التسامح في الإسلام منذ أقدم العصور! وكذلك يفعل اليهود والمسيحيون..).

ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق إلاّ بعد تفكّك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكّمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون (والتي لا تزال تتحكّم في الناحية الإسلامية حتى الآن لأن عصر التنوير لم ينجح عندنا كما حصل في أوروبا). ومع ظهور التسامح - بالمعنى الحديث والواسع للكلمة - ظهرت مجمل الموضوعات الخاصّة بحقوق الإنسان. هذه الحقوق التي أعلنتها الثورة الفرنسية باستقلالية كاملة عن حقوق الله (بمعنى أن لكل إنسان الحقوق ذاتها بصفته إنساناً فقط، أي بغضّ النظر عن دينه أو

مذهبه أو عرقه أو أصله وفصله. هذا في حين أن الإنسان الوحيد الذي كان يتمتع بكافة الحقوق في العصور اللاهوتية القديمة كان هو الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي، أو المسيحي في المجتمع المسيحي، أو حتى الإنسان السنّي في المجتمعات التي يهيمن عليها المذهب السنّي، أو الشيعي في المجتمعات التي يهيمن عليها المذهب الشيعي (انظر حالة إيران)، أو الكاثوليكي في المجتمعات الكاثوليكية، أو البروتستانتي في المجتمعات البروتستانتية، أو الأرثوذكسي في المجتمعات الأرثوذكسية... إلخ.). وهكذا ينبغي أن ندين كل الإسقاطات والمغالطات التاريخية التي يمارسها بكل سهولة التبجيليّون والأصوليون المعاصرون من كل الأنواع. ففي الوقت الذي يرتكبون فيه كل أعمال العنف والتعصب واللاتسامح يزعمون أن أديانهم قد أعلنت التسامح منذ زمن طويل، بل ومارسته تاريخياً على طول الخط!... إن مزاعمهم هذه لا تُحتمل ولا تُطاق لأن الوقائع التاريخية تكذّبها بشكل قاطع.

كان الفكر الفلسفي داخل السياق الإسلامي قد اختطَّ الخطوط الأولى نحو تشكيل عقلانية تتجاوز التراثات الدينية المغلقة (انظر ابن رشد وابن باجة مثلاً..). وحاول إحلالها محلّ العقلانية اللاهوتية ـ الفقهية المرتبطة بآخر تجلٍ لكلام الله في القرآن. ولكن هذه العقلانية الفلسفية القديمة أو الأرسطوطاليسية كانت تفترض وجود يقين واحد ينفي كل ما عداه، يقين لا يتوافق مع التسامح النقدي الحديث لكل أشكال الحقيقة. فالعقل الفلسفي الحديث يؤمن بنسبية الحقيقة أو بتعدديتها على عكس السابق. ليس هذا فحسب، بل إننا نعلم أن الموقف الفلسفي الذي يهدف إلى تأمين الاستقلالية الذاتية للعقل وتأمين مسؤوليته الفكرية الكاملة، كان قد حُذِف عملياً من أرض الإسلام منذ موت ابن رشد عام ١١٩٨م، أي في أواخر القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي. ولكن على الرغم من ذلك لا يُمكننا أن نتحدث عن «اللاتسامح» في التراث الإسلامي، أو في أي تراثٍ ديني آخر، وذلك لسبب بسيط هو أن مقولة التسامح لم تكن تخطر على البال. كانت تشكّل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة للعقل الديني القروسطي، وبالتالي فلا يمكن أن ندينه لأنه لم يعرف شيئاً كان يستحيل على المعرفة والممارسة، أقصد: التسامح بالمعنى الحديث للكلمة وكما سنحلّله بعد قليل. ذلك أن الفضاء الذهني الخاص بكل عقل ديني مجمَّد أو مسجون داخل نطاق لاهوت معيّن وقانون مقدّس (أو شريعة) يستبعد بالضرورة كل صلاحية فكرية وروحية للحقائق الخارجية على الحقيقة الوحيدة المطلقة التي تؤسّس التراث الأرثوذكسي (أي التراث «الصحيح» أو «المستقيم»).

كان القديس توما الأكويني يقول بأن البدعة أو الهرطقة هي المقاومة التي يوجهها بعضهم ضد الحقيقة المطلقة. وهذا ما قاله أيضاً كل مؤلِّفي كُتُب البدع المسلمين في العصور الوسطى (انظر **الفَرْق بين الفِرَق** للبغدادي أو **الملل والنحل** للشهرستاني... إلخ.). وهكذا نجد تطابقاً في ما يخصّ هذه الناحية بين ما حصل في المسيحية وما حصل في الإسلام. الفرق الوحيد هو أن الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسيحيين كانت تتمثّل في التراث المسيحي فقط، وبالنسبة للمسلمين في التراث الإسلامي فقط. ولكن الأرثوذكسيات (أي الأغلبيات الدينية) كانت تعترف بوجود الملل والنحل كأمر واقع، في الوقت الذي تدينها فيه، أو تنظر إليها من خلال منظور الفرقة الناجية التي تعتقد أنها وحدها في الجنة وبقية الفرق أو المذاهب في النار. لقد كانت تفرزها وترتبها بحسب قُربها أو بُعدها عن المذهب الأرثوذكسي (أي «المستقيم» و«الصحيح»)، وذلك انطلاقاً من المسلّمات والبدهيات التي يحدّدها هذا المذهب الذي يعتقد أنه وحدهُ يمثّل الفرقة الناجية.

أما مكانة «أهل الذمة» (أي المسيحيين واليهود)، فقد حدّدت بشكل خاص من قبل الآية التاسعة والعشرين من سورة **التوبة**: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرِّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾. وأما مكانة الكفّار المشركين فقد حُددت من قبل آية «السيف» من سورة **التوبة** أيضاً: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإنْ تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾. إن هاتين المكانتين تُعبّران، بمصطلحات قانونية، عن البنية الفكرية للفضاء العقلي القروسطي (أو للتركيبة العقلية لأناس القرون الوسطى). ونحن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية اليهودية والمسيحية والإسلامية تُمارس دورها داخل هذا الفضاء بصفتها أنظمة تشريعية ـ ثقافية للاستبعاد المتبادل[1] (بمعنى أنها تنبذ بعضها بعضاً. ولا أحد يعترف بصلاحية اعتقاد الآخر أو

(١) لكي نكون موضوعيين ينبغي أن نسجّل الملاحظة التالية: وحدهم المسيحيون والمسلمون توسّعوا كثيراً واستطاعوا تأسيس دول إمبراطورية أو إمارات محلّية. وبالتالي فقد ترجموا النّبْذ اللاهوتي للآخرين على هيئة قوانين تشريعية. أما اليهود فقد مارسوا اللاهوت بصفته ملاذاً للهوية ونظاماً أمنيّاً داخلياً يؤبد الأمل التبشيري أو الديني بالخلاص، وذلك لأنهم ظلوا أقليات متبعثرة في شتى أنحاء العالم. ولكنهم بعد تأسيس دولة إسرائيل مارسوا النّبْذ اللاهوتي واستبعاد الآخرين (انظر ما حصل للشعب الفلسطيني، المسلم والمسيحي). وبالتالي فإن بنية الحقيقة المطلقة لديهم تشبه بنيتها لدى منافسيهم من المسلمين والمسيحيين. فهي لا تحتمل أي مراجعة أو نقد أو مشاركة: نحن وحدنا على حق والآخرون كلهم على باطل... بمعنى أنهم يعتبرون أنفسهم =

باستقامته. كل دين يزعم أنه يحتكر الحقيقة الصحيحة أو المطلقة وحده باستثناء الدينين الآخرين. يكفي أن تناقش «المؤمنين» اليهود أو المسيحيين أو المسلمين لكي تتأكد من ذلك بسرعة. وعلى أي حال فإن ذلك مسجّل بكل وضوح في الكتب الفقهية واللاهوتية المتداولة في هذه الأديان التوحيدية الثلاثة. نقول ذلك على الرغم من أنها تعود إلى أصل واحد هو: دين التوحيد).

إن كل أنماط الدولة وأنظمة الحكم التي تعاقبت في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى الإمارة إلى السلطنة كانت قد تشكّلت من أجل تطبيق القوانين التشريعية الناتجة عن هذه المذاهب اللاهوتية ـ السياسية. وبالتالي فما كان بإمكانها إلاّ أن تزيد من حدّة الانغلاق على الذات وتعرقل ظهور ما سيدعى بالتسامح داخل إطار الحداثة. وبهذا الصدد أودّ أن أقول بأنه حتى المسلمين المثقفين لا يزالون يخلطون إلى يومنا هذا بين **الغفران** الذي يمنحه الله للإنسان العاصي الخارج على أوامر الإيمان، وبين **التسامح**. هذا مع العلم بأن التسامح كلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية، في حين أن الغفران كلمة قديمة، وقد تم توليدها من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبي للكلمة، أي بالمعنى العلماني وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنكليزية la tolérance. فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيّق. إنه يعني بالضبط ما يلي: **الاعتراف للفرد ـ المواطن** بحقه في أن يُعبِّر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها. ولا أحد يستطيع أن يُعاقبه على التعبير عن آرائه اللّهم إلاّ إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين. لا يوجد سجناء رأي في المجتمعات الحرة الديمقراطية التي تطبّق التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، ولا يُسجن أحد بسبب معتقداته الدينية أو السياسية أو الفلسفية.

لكي يفهم المرء الفرق بين الفضاء العقلي للحداثة / وبين الفضاء العقلي للقرون الوسطى نحيله إلى تفسير فخر الدين الرازي للآية ٢٥٦ من سورة **البقرة**: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة

= بمثابة الممثلين الوحيدين للدين الحق، أو للوحي التوحيدي الصحيح. ولا يعترفون لا بالمسيحيين ولا بالمسلمين. وهذا النّبْذ أو الاستبعاد المتبادل هو نتيجة التنافس الحادّ على الرأسمال الرمزي الأعظم نفسه: أي الوحي التوحيدي (أو وديعة الوحي). فكل دين يدّعي امتلاكه لوحده دون غيره (أو يدّعي أن الآخرين زوّروه أو حرّفوه... إلخ.). ومن المعلوم أن المنافسة تزداد ضراوةً وعنفاً كلما كانت الأديان المتنافسة تنتمي إلى الجذر الروحي نفسه أو الأصل ذاته. وهذه هي حالة الأديان التوحيدية الثلاثة: يهودية، مسيحية، إسلام

الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾. كيف يُفسّر فخر الدين الرازي مطلع الآية «لا إكراه في الدين»؟ إن تفسيره هو الذي يذكّرنا بالفضاء العقلي للقرون الوسطى. فهو يقول بأن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك (أو أن يبتليه) في هذه الدار الدنيا لامتحان معدنه وصلابته وذلك قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير عليه وتقرير مصيره في الجنّة أم في النار. هذا هو معنى «لا إكراه في الدين»، وليس معناها أن الإنسان حرّ في أن يتديَّن أو لا يتديَّن، أن يؤدي الشعائر أو لا يؤديها. فهذا تفسير إسقاطي حديث على الآية، وذلك من أجل استغلالها لأغراض تبجيلية أو سياسية كما يفعل المسلمون المعاصرون. ويقول فخر الدين الرازي مضيفاً بأن حكم الله النهائي يعتمد أخيراً على «التكليف»، أي على مدى تأدية المسلم البالغ للفرائض الدينية والتزامه بالأحكام الشرعية، فإذا لم يؤدها فلا تسامح معه أبداً. هكذا نجد أنفسنا وقد انتقلنا دفعةً واحدة إلى داخل المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها، والذي لا يزال ممتداً حتى هذه اللحظة في قطاعات واسعة من عالم الإسلام. فالتسامح هنا مشروط ومحدود جداً. وهناك فرق نوعي بينه / وبين التسامح بالمعنى الحديث للكلمة.

بعد أن تزوّدنا بكل هذه اللمحات التاريخية والمصطلحية، نستطيع الآن أن ننتقل إلى تفحّص المفاهيم التالية: **التسامح، اللاتسامح، الذي لا يُحتمل** أو **لا يُطاق**.

التسامح، اللاتسامح، ما لا يُحتمل أو ما لا يطاق

لا يُمكننا أن نضع مفهوم التسامح على مسافة نقدية كافية منا، أو قُلْ لا يُمكننا أن نضعه على محك النقد لمعرفة أصله ونشأته ومستوياته وأهدافه إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار ومنذ البداية تلك التوترات الجدلية التي تربط بينه وبين مفهومين آخرين هما: **اللاتسامح**، والذي **لا يُحتمل ولا يُطاق**. كنا قد رأينا سابقاً أن اللاتسامح الفكري الملازم لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد / واللااعتقاد كان يُعاش ويُعتبر كقيمة إيجابية طيلة كل تلك الفترة التي سبقت ظهور العقل الحديث، أي طيلة هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى. ولكن ما إن استطاع هذا العقل أن ينتصر ويفرض نفسه سياسياً، ثم بشكل أخص قانونياً وتشريعياً، حتى ضَمِنَ لكل «فرد ـ مواطن» حرية التفكير والتعبير والنشر. وهكذا انكشف الطابع السلبي والضيّق جداً للتسامح الديني. هذا ما حصل في أوروبا بشكل تدريجي منذ عصر التنوير. ولكن عالم الإسلام لا يزال يُعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة. وما النقاشات

العنيفة والمتكررة غالباً والدائرة حول مفهوم التجديف، أو الكفر، أو انتهاك المقدسات، إلاّ أكبر دليل على ذلك (انظر الضجّة التي أثارتها رواية **الآيات الشيطانية** أو بعض الكتب والروايات الأخرى التي مُنعت بحجة الخروج على الدين). وهذا يبرهن بوضوح على أن ممارسة التسامح بشكل فعال وإيجابي ومسؤول عقلياً يتطلّب أولاً تحقيق شرطين أساسيين:

١ـ وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب. كما وتضمن لكل الأعمال الأدبية والفنية حرية النشر حتى ولو مسَّت موضوعات مقدَّسة من قِبَلِ الزمن وتوالي القرون، أقصد مقدّسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو لجماعة معينة أياً تكن. بالطبع فإن هذه الحرية المعطاة والمعترف بها لا تنفي التفحّص النقدي للمسؤولية الثقافية للمؤلِّف. فالمؤلِّف مسؤول سلباً أو إيجاباً عما يكتبه. وينبغي أن يحسّ بأنه مسؤول عندما يمسك بالقلم، وإلاّ فقدت الكتابة كل معناها وأهميتها.

٢ـ وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حدّ الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحرّ والمتشدِّد مع الدولة، دولة القانون. وعندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت إغراء التحيُّز أو المحاباة لطرف ما بأي شكل. فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع. ويحق للرأي العام أو للمجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت.

لأن هذين الشرطين متوافران في الأنظمة الديمقراطية المتقدمة لأوروبا الغربية، فإن القانون الخاصّ بالتجديف والكفر أو جريمة انتهاك المحرمات قد حُذف من دساتيرها أو أُبطل بكل بساطة. لم يعد أي كاتب يُدان بتهمة الكفر، وذلك لأن الإيمان أصبح مسألة شخصية. وأما المجتمعات الموصوفة عموماً بالإسلامية فلا تزال تلح على تطبيق قانون معاقبة التجديف والكفر وذلك استجابة لضغوط سياسية أكثر منها دينية محضة. وهذا أكبر دليل على أنها تعاني من نقصين كبيرين لا يزالان يعتوران وجودها التاريخي: الأول، هو أن هذه المجتمعات لم تبتدىء بعد بالسير نحو تحقيق المفهوم الحديث لدولة القانون. والشيء الغريب الذي يُشكّل مدعاة للتناقض والعجب هو أنه في نهاية هذا القرن العشرين فإن قطاعات واسعة من هذه المجتمعات هي الآن في طور فرض نوع من الالتباس والخلط بين التجربة الروحية للإلهي / والتوليد الاجتماعي والتاريخي للقانون. وهو خلط كان الفكر القروسطي قد استطاع التوصل إلى تحاشيه أو تجنبه! فما بالك بهذا التقدم الذي حقّقناه: حتى القرون الوسطى تبدو أكثر تقدماً منا

ونحن في أواخر هذا القرن العشرين! يا له من تراجع وانتكاسة خطيرة في بلادنا! أقول ذلك وأنا أشير إلى الحركات الأصولية الحالية التي تريد فرض مفهومها للشريعة على مجتمعات تزحف نحو القرن الحادي والعشرين. هذا مع العلم بأن الشريعة كانت قد تولّدت بشكل تاريخي لتلبية حاجات المجتمعات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى.

ضمن هذه الشروط ـ وهنا أصل إلى النقص الثاني الكبير الذي تُعاني منه مجتمعاتنا ـ فإن انبثاق المجتمع المدني يظل في كل مكان خجولاً، مؤقتاً، جزئياً، غير ملحوظ بما فيه الكفاية. وعندما أقول المجتمع المدني فإنّي أقصد أيضاً ضرورة تشكّل رأي عام في هذه البلدان يحسب الحكّام له حساباً. بل إننا نُلاحظ في بلدان عربية وإسلامية عديدة تراجعاً إلى الخلف. نُلاحظ مثلاً إدخال ثقافة التعصب أو اللاتسامح في البرامج المدرسية للتعليم الديني. وهذا شيء خطير لأنه يمسّ التلاميذ الصغار، وبالتالي فيصعب عليهم فيما بعد أن يتخلّصوا منه. وهنا يكمن انحراف لا يحتمل، انحراف تختلط فيه الحماسة العصبية للمزاودة القوموية، مع الإيمان المتعصب الظلامي (تعصب قومي + تعصب ديني). ولحسن الحظ فإن السيد محمد شرفي قد وضع حداً لهذا الانحراف مؤخراً بصفته وزيراً للتربية في تونس.

لنحفر أكثر حول مفهوم التسامح أو لنعمّقه أكثر فأكثر. بالنسبة للفكر القروسطي فإن التسامح لا يمكن أن يعني في أفضل الحالات إلاّ السماح بالأشياء السلبية السيئة، أو التغاضي عنها لأسباب قاهرة. فهو إذن تكتيكي ومؤقت ولا يعني شيئاً يُذكر. وهذا ما يعبّر بشكل جيد، ضمن السياق الأخلاقي ـ التشريعي لأديان الوحي، عن تلك العلاقة الكائنة بين أقطاب الثلاثية التالية: كلام الله، النجاة الأبدية في الدار الآخرة، التسامح. فالتسامح مشروط هنا ومقيّد تماماً. وأما بالنسبة للمفكّر الفرنسي فورتيير الذي عاش في القرن السابع عشر، فإن التسامح يعني «الصبر على مضض، الصبر الذي نتعذّب بسببه أو نحاول إخفاء شيء ما عن الآخرين خوفاً منهم». ومن الواضح أن هذا التعريف صادر عن تجربته الشخصية لأنه طُرِد من الأكاديمية الفرنسية بسبب جرأته أو خروجه على المألوف والتقاليد السائدة.

وهكذا نجد أن التسامح عملية صعبة ولا تستطيع كل المجتمعات أن تضمنه أو تؤمّنه لكتّابها ومفكّريها. والدليل على ذلك أن التسامح في القرن السابع عشر الفرنسي كان ممنوعاً أو مقيّداً بقيود صارمة كما هي عليه الحال الآن في المجتمعات الإسلامية. هذا في حين أن التسامح في القرن التاسع عشر كان قد أصبح حقيقة واقعة في ذات المجتمع الفرنسي. فالتسامح إذن مرتبط بدرجة تطور المجتمع أو عدم تطوره. ولهذا

السبب فإن مفكّري عصر التنوير كانوا يطبعون كتبهم في هولندا إلى حد كبير، لأن هولندا كانت أكثر تسامحاً وليبراليةً من فرنسا لويس الخامس عشر. وقُلْ الأمر ذاته عن إنكلترا التي سبقت بلدان أوروبا الأخرى إلى التسامح وتأمين حرية التعبير والتأليف والنشر. والشيء الغريب هو أنه إذا ما عُدنا إلى العصور اليونانية وجدنا أن التسامح كان متوافراً إلى حد كبير. فالفلاسفة الكلبيُّون ذهبوا بالتسامح إلى حد بعيد عندما راحوا يقومون بتصرفات لا تُحتمل بالنسبة للرأي العام والتقاليد الشائعة. وهكذا نجد مثلاً أن ديوجين كان يستمني في الساحة العامة أمام الناس! أو كان يتجوّل في وضح النهار وبيده فانوس مشتعل لكي يرى! وكل ذلك لكي يتحدى الأعراف والنواميس السائدة في عصره. وكان يبالغ في ذلك عن قصد لكي يبرهن على ضرورة الحرية والتسامح في المجتمع ولكي يدل على الخط الأحمر الذي لا يمكن للتسامح أن يتجاوزه.

وكبرهان آخر على فضيلة التسامح يُمكن أن نضرب هنا مثلاً الموقف الذي اتخذه يسوع المسيح من أولئك الذين يريدون أن يرجموا المرأة الزانية. وعندئذ قال كلمته الشهيرة التي تدلّ أكبر دلالة على الموقف الواسع المتسامح: «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر»! وهو بذلك إنما يتجاوز كل حدود التسامح؛ إنه يغيّر مكانة الخطيئة عن طريق إحالتها إلى حكم الضمير، ضمير كل شخص. وبالتالي فلم تعد خاضعة لحكم القانون المقدس أو الشريعة في كل الظروف والأحوال. ويمكننا أن نقول الشيء ذاته عن الآية القرآنية التي تقول: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ولقد جاءتهم رسلنا بالبيِّنات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون﴾ (**المائدة**، الآية ٣٢). هنا نلاحظ أن القرآن يخلع طابع الكونية على تحريم القتل واحترام الشخص البشري وذلك انطلاقاً من حالة خاصة هي قتل قابيل لأخيه هابيل. فالقرآن ينصّ بكل وضوح على ما يلي: من قتل شخصاً واحداً فكأنما قتل البشرية كلها من خلاله. وهذا تحريم قاطع مانع لجريمة القتل. والمبدأ القرآني هنا مبدأ كوني.

وهكذا نجد أنه إذا كان اللجوء إلى التسامح يُشكّل حاجة مستمرة ودائمة بالنسبة لكل المجتمعات والعصور، فإن تحقيق بعض إنجازات التقدم في هذا المجال ليست مضمونة أبداً بشكل نهائي أو لا مرجوع عنه. يُضاف إلى ذلك أن درجات التسامح وأشكاله تختلف باختلاف التقاليد الثقافية والسياسية المهيمنة في المجتمع. وهكذا يُمكننا مثلاً أن نجد صورة سطحية للتسامح، صورة بلاغية أو تزيينية صرفة، لدى بعض

الكتّاب الرائجين أو الامتثاليين، أو لدى رجال الدين التبجيليين الذين يكمن هدفهم في الدفاع عن الأرثوذكسية الدينية. فهؤلاء لا ينفكّون يقولون: ديننا كله تسامح، ديننا يرفض التعصب... إلخ. وتكون حقيقة الواقع معاكسة لذلك تماماً. كما ويمكننا أن نجد هذه الصورة الشكلانية للتسامح لدى الأعيان أو السادة الذين يرغبون في إظهار فخامتهم أو عظمتهم الشخصية، أو لدى السياسيين الغوغائيين الذين يبحثون عن الشعبية... وأمّا في المجتمعات الغربية الحديثة التي تسيطر عليها وسائل الإعلام، فيمكن لهذا النوع من «التسامح» أن يتطرف حتى ينقلب إلى نقيضه كما هو حاصل لدى حركة «الصوابيّين سياسياً»(*) في العالم الأنغلوساكسوني، أي جماعة الفكر الواحد المقرّبين من السلطة عادة والذين يفكّرون مثلها بنوع من الامتثالية. وكذلك الأمر في ما يخصّ بعض العلمانويين المتطرفين في فرنسا. فهؤلاء يقعون أحياناً في التطرف ذاته الذي يقع فيه الدوغمائيون الدينيون. وهذا دليل على ضرورة بلورة علمنة منفتحة وإيجابية تتجاوز علمنة القرن التاسع عشر بعد أن تهضم أفضل ما فيها. فالعلمانيون المتطرفون قالوا كلاماً غير مسؤول بعد الضجة التي أثارها المسلمون بخصوص **الآيات الشيطانية** و«الحجاب الإسلامي». بالطبع فنحن لا نطالبهم بأن يقبلوا بتطرف المسلمين أو بمنع حرية التعبير والكتابة، ولكننا نطالبهم بمراعاة الوضع التاريخي الصعب لجماهير المسلمين. فهذا الوضع لا يسمح لهم بتجاوز الحساسية القروسطية للتديُّن، ولا بفهم معنى حرية التعبير في مجالات حسّاسة كالدين.

يُمكن للتسامح أيضاً أن يكون نوعاً من الشفقة المخلصة قليلاً أو كثيراً أو المحسوبة بدقة كما هو حاصل بالنسبة لـ «الحِلْم» العربي. أقصد شفقة الغني على الفقير، أو القوي على الضعيف، أو الغالب على المغلوب. وهذا النوع من التسامح يعود بالفائدة على مُمارسِه، وعلى أي حال فإنه لا يكلّفه شيئاً يذكر. فما الذي يضير الغني إذا عطف على الفقير؟ على العكس إنه يكتسب هالة أخلاقية مقابل ذلك وسمعة كبيرة في المجتمع. ويُمكننا أن نصنّف ضمن هذه الخانة تسامح الموظف الكبير مع الموظف الصغير، أو الرئيس مع المرؤوس، أو المسؤول الحكومي مع المواطن العادي، أو الملك مع الرعية، أو المسلم «الصحيح» مع المسلم «الزنديق» (أو المسيحي «الصحيح» الكاثوليكي في فرنسا مثلاً مع المسيحي «الزنديق» أي البروتستانتي... ولكن الآية تنعكس في ألمانيا البروتستانتية فيصبح الزنديق هو الكاثوليكي والمؤمن الصحيح هو البروتستانتي!..). ومن الممتع أن نُلاحظ أن التسامح

(*) Politically Correct.

لا يُمكن أن يُمارَس في الاتجاه المعاكس: فالصغير لا يستطيع أن يتسامح مع الكبير، والمحكوم لا يستطيع أن يتسامح مع الحاكم. وإنما هو يحترمه ويطيعه ويخضع له بانتظار أن تنعكس موازين القوى يوماً ما لكي يتعامل معه معاملة النِدّ للنِدّ أو حتى لكي يسيطر عليه!.. ويُمكننا أن نتحقق من هذه الفكرة لدى كبار الدعاة إلى التسامح في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالمفكّر الإنكليزي جون لوك (١٦٣٧ـ ١٧٠٤) كان قد كتب **رسالة حول التسامح** واستخدم هذه الدعوة كحجّة أو كذريعة من أجل القيام بنقد اجتماعي للمجتمع الإنكليزي في وقته. وكذلك فعل فولتير (١٦٩٤ـ ١٧٧٨) بعده بحوالى نصف قرن أو أكثر، ولكن بشكل أكثر هجومية وتشدّداً لأن الظروف أصبحت مناسبة له ولأن الرأي العام كان قد أخذ يتشكّل ويقدّم له الدعامة اللازمة لنقد الكنيسة ورجال الدين. هذا في حين أن لوك كتب رسالته في ظروف صعبة جداً، وحيث كانت هيمنة التعصّب الديني شبه مطلقة على النفوس. وأما في ما يخصّ مفكِّراً آخر مهماً ومعاصراً لفولتير كمونتسكيو (١٦٨٩ـ ١٧٥٥)، فإنه اتخذ موقفاً آخر. فهو قد رفض مهاجمة المسيحية مباشرةً واعتبارها المسؤولة عن التعصّب كما فعل فولتير. ولكنه هاجم التعصّب الديني والظلامية واللاتسامح عن طريق غير مباشر، أي عن طريق استخدام سيرة الفرس والأتراك والإسلام!.. وهكذا كان أكثر حذراً من فولتير لأنه لم يرد أن يدخل في صدام مباشر مع الكنيسة الكاثوليكية. وإنما حاول مهاجمة تزمّتها بشكل غير مباشر عن طريق الآخرين. فقد كان يسهل عليه مهاجمة الظلامية الإسلامية في مجتمع مسيحي.

واليوم ماذا نلاحظ في الجهة العربية ـ الإسلامية؟ نلاحظ أن علماء الدين التقليديين ينتخبون بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المختارة بعناية لكي يبرهنوا على أن الإسلام هو دين التسامح (بالطبع فإنهم يغضّون الطرف عن الآيات والأحاديث الأخرى التي تطرح مشكلة أو التي تبدو أقلّ تسامحاً تجاه الأديان الأخرى...). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فنلاحظ أن المثقفين المحدثين الأكثر علمنة يحاولون البرهنة على الشيء نفسه ولكن بطريقة أخرى وأساليب أخرى. فهم يستشهدون بأقوال كبار المفكِّرين والكتَّاب والشعراء العرب الكلاسيكيين لكي يثبتوا مدى تسامح الحضارة العربية ـ الإسلامية. وهكذا يكرّرون الهموم والمشاغل الأخلاقية والاجتماعية ـ السياسية نفسها التي شعر بها زملاؤهم الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكنهم في الوقت ذاته (وهنا يكمن الفرق الكبير) يجهلون مدى أهمية النقد الفلسفي الذي قام به مفكّرو عصر التنوير، هذا إنْ لم يكونوا قد شوّهوه أو حرفوه عن مقاصده الحقيقية.

ذلك أنه من العبث أن ندعو أخلاقياً إلى التسامح في الوقت الذي نقوّي فيه كل رواسب العصور الوسطى التي تشكّل منطقة هائلة من المستحيل التفكير فيه، أي من فرض التعصب والقمع. إننا نقويها وندعمها عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسة، أو التي قدّسها مرور الزمن وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص والآيات والأحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة. كما ويعني تأجيل نقد التراث الإسلامي من الداخل إلى ما لا نهاية، هذا في حين أن فلاسفة التنوير قد قاموا به بالنسبة لتراثهم المسيحي. وهذا التأجيل لعملية نقد التراث يفسح المجال لنشر رواسب العصور الوسطى على مستوى شعبي واسع وتعميمه في كل البلدان العربية والإسلامية. ويساهم في هذا النشر ذلك النظام التعليمي السائد في البلدان الإسلامية والذي يتعارض مع المكتسبات الأكثر رسوخاً لعقل التنوير وفلسفته. وهذا ما كنت قد دعوته سابقاً بالاستخدام الأيديولوجي للتراث (انظر كيف يدرّسونه في المدارس الثانوية والجامعات). فالتراث ليس مدروساً لذاته ومعروضاً ضمن سياقه التاريخي وإمكانياته، وإنما يعودون إليه لتلبية حاجات الحاضر ولتقويله ما لا يستطيع قوله (وهنا تكمن المغالطة التاريخية أو الإسقاط بالمعنى الحرفي للكلمة).

أما عقل التنوير في أوروبا فقد فهم الأمور بشكل مختلف تماماً، وقرّر مواجهة تراثه الديني الخاص بكل شجاعة وجرأة وصراحة (أي دون مواربة أو لفّ ودوران). لقد فهم فلاسفة التنوير ذلك الرهان الفلسفي الأعظم لتلك المواجهة الحاسمة التي جرت لأول مرة في تاريخ الفكر البشري(١)، أقصد المواجهة ما بين العقل الديني ـ الأيديولوجي / والعقل النقدي الحرّ. فللأول مصالح وحدود مختلفة عن مصالح الثاني وحدوده. الثاني أكثر اتساعاً وأقل عبودية للمصالح الآنية السريعة. وهذا ما لا يستطيع المثقفون العرب أو المسلمون أن يواجهوه ـ بالنسبة لتراثهم الخاص ـ حتى هذه اللحظة. هذا ما يحاولون أن يتحاشوه بكل وسيلة، هذا مع العلم بأن طريق التحرير لن

---

(١) إذ أقول ذلك فإني لا أتجاهل مساهمة ابن رشد في صياغة النظرية العامة لتأويل النصوص المقدسة. ولكن هذه النظرية لم تكن كلها عقلانية، أو لم تكن مستقلة عقلانياً بالكامل. فنحن لا نستطيع إنكار خضوعها، في نهاية المطاف، لمعطى الوحي، أي أولوية الوحي على العقل. ولا نستطيع أن نلومها على ذلك لأن هذا الموقف كان مستحيلاً تخطّيه في القرون الوسطى مهما كانت عبقرية المفكّر أو الفيلسوف. فالجميع كانوا يتنفسون داخل ما يُمكن أن ندعوه بالفضاء العقلي القروسطي. وحدها أوروبا الحديثة استطاعت أن تخرج من هذا الفضاء العقلي حتى الآن. ولكن على الرغم من ذلك، فإن فكر ابن رشد اعتبر متطرفاً من قبل الأرثوذكسية الإسلامية وحرّاسها الأشداء: أي الفقهاء. وتمّت تصفيته عملياً من ساحة الفكر الإسلامي لمدة عدة قرون. وفي الوقت ذاته راحت أوروبا الناهضة تستقبله وتستثمره عقلانياً. وهذا ما كنت قد أشرت إليه مراراً عندما تحدثت عن هزيمة العقلانية في أرض الإسلام منذ محنة ابن رشد والرشدية.

يمرّ إلاّ من هنا، وكلما أجّلوا العملية أجّلوا الحل.

لقد عرف فلاسفة التنوير الأوروبيون أن للعقل الديني المنقلب إلى أيديولوجيا حدوداً ومصالح خاصة لا علاقة لها بالتنزيه الديني المتعالي أو بالتجربة البشرية للإلهي أو بالبُعد الروحي الخالص. عرفوا كيف يكشفون القناع عن وجوه رجال الدين المسيحيين لكي يظهروا على حقيقتهم. وكشفوا بالتالي عن الملابسات القمعية والسلطوية الرهيبة التي تختبيء تحت عباءات رجال الدين أو تحت الشعارات الدينية. فباسم الله والتنزيه والدين الحق يمرِّرون كل مصالحهم وامتيازاتهم، بل ويبرّرون أشدّ الأعمال التعسفية والاستبدادية التي تقوم بها السلطة السياسية أو السلالات الملكية المتعاقبة. وهكذا تمّ التمييز بشكل واضح بين البُعد الروحي للدين / وبين البُعد الأيديولوجي السلطوي. وهذا ما لم يتمّ حتى الآن في ما يخصّ التجربة التاريخية للإسلام. ولذلك فقد دعوت منذ أكثر من ثلاثين سنة إلى «القيام بنقد جذري للعقل الإسلامي». وإذا لم يحصل ذلك فإننا لن نستطيع التوصل إلى ما أدعوه بالتسامح الإيجابي الفعَّال، أي التسامح الذي لا يتفضَّل به أحد على أحد، أو فئة اجتماعية على فئة أخرى. وإنما هو حق لجميع المواطنين دون استثناء وبغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم وأصولهم. وهذا المفهوم يختلف كلّياً عن ذلك التسامح التكتيكي أو التبريري أو الانتهازي الذي تحدّثنا عنه آنفاً وعدَّدنا أنواعه. ولهذا السبب بقي علينا في هذه المداخلة أن نجذِّر التحليل أكثر فأكثر، أقصد تحليل العلاقة الكائنة بين التسامح / واللاتسامح، وذلك انطلاقاً هذه المرة من المفهوم الأخلاقي لما **لا يُطَاق** أو **لا يُحتمَل**.

ما هو الشيء الذي لا يُطاق؟ ما هو الشيء الذي لا يُحتمل؟ لتوضيح ذلك اسمحوا لي أن أطرح على دائرة النقاش الفلسفي الاقتراح التالي: إن ما لا يُطاق أو ما لا يُحتمل هو كل شيء يُضعِف من **التفتح الأقصى** للشخص البشري أو يعرقل هذا التفتح أو يحرفه عن مجراه الصحيح أو يحذفه أو يلغيه بكل بساطة. كل ما يحول بين الإنسان وبين تحقيق حريته على هذه الأرض ضمن الاحترام المتعقّل لرسالته الإنسانية ولمناخه الاجتماعي والثقافي والبيئوي والكوني، فهو شيء لا يُحتمل ولا يُطاق. كل شيء يقتل في الإنسان إنسانيته ونزعته نحو الإبداع، كل شيء يخنق نسمة الحرية الخلاّقة في داخله فهو غير مُحتمل وغير مُطاق. لنضفْ إلى هذا التحديد مباشرة الخاصية الأساسية التالية: إن ما لا يُطاق هو ذلك الشيء الذي تنتفض الروح ضده فوراً وترفضه بقوة، ولكنه على الرغم من ذلك يستمر في فرض نفسه على أرض الواقع وكأنه يريد أن يظهر العجز الجذري للإنسان على تجاوز تناقضاته التي يتخبّط فيها.

فعلى الرغم من الانتفاضة ضده فإنه دائماً موجود. ويزداد وجوده بالطبع في مجتمعات القمع المغلقة التي تنعدم فيها الحريات.

كما يُلاحظ فوراً، فإن هذا التحديد البرنامجي لما لا يُطاق لا يحتوي على أي صبغة امتثالية أو أخلاقوية (أي نزعة الوعظ الأخلاقي المملّة). فنحن لسنا امتثاليين ولا نريد أن نحمي بأي ثمن تلك القيم أو العقائد الموروثة عن الماضي كما يفعل بعض المحافظين الذين يحنّون رجعياً إلى الوراء. لا نريد أن نحمي من سلاح النقد تراثاً قدّسته الأزمنة المتطاولة، كما ولا نريد أن نحمي الهوية الدينية أو القومية ونضعها بمنأى عن كل تفحّص نقدي (كما يتهمنا بعض الغربيين بصفتنا مسلمين نائمين على تراثنا ومستسلمين لقناعاتنا الأبدية ويقينيّاتنا...). على العكس. نحن نريد تهوية التراث من الداخل وفتح الأضابير التي علاها الغبار. نحن نريد للتراث الإسلامي أن يخضع للتفحّص النقدي مثلما خضع له التراث المسيحي في أوروبا على مدار ثلاثة قرون (ولكن ليس التراث المسيحي في الشرق، فهو لا يزال بمنأى عن أي نقد كالتراث الإسلامي. وبالتالي فالمسيحيون العرب معنيُّون أيضاً بالمراجعة النقدية لتراثهم، مثلهم مثل المسلمين سواء بسواء). فنحن نعتبر أن كل ما يعرقل أو يوقف الديناميكية الاستكشافية أو الخلاّقة أو التحريرية للروح، فهو شيء لا يُحتمل ولا يُطاق.

وبهذا الصدد يُمكننا أن نتساءل: كم هو عدد الطاقات أو المواهب المبدعة التي كانت ستتفتح لو أنها لاقت تربة صالحة وجواً مناسباً؟ كم هو عدد المواهب التي تُقتل في مهدها في ظل أنظمة التعصّب والقمع؟ فنحن نعلم جيداً ذلك الدور السلبي الذي يلعبه انتصار النزعة الحرفية، الشكلانية، المحافظة التي تعيد تكرار واجترار قوى الهيمنة والاستلاب. وهي قوى محنَّطة، جامدة، مهيمنة على المجتمعات التقليدية، ولكن لا تخلو منها كلياً حتى الأنظمة الأوروبية الحديثة. نقول ذلك على الرغم من تفكيكها للتراث المحنَّط وتحقيقها للتقدّم الهائل في المجالات العديدة. فالفرد مستلب في المجتمعات التقليدية بصفته عضواً مغفلاً في طائفة أو قبيلة أو عشيرة، وليس له وجود كمواطن حر في دولة حديثة (أي كمواطن يتمتع بكافة الحقوق وعليه ذات الواجبات). ولا يزال أمام المجتمعات العربية أو الإسلامية مسار طويل لكي تقطعه قبل أن تصل إلى دولة الحق والقانون وتشكيل نسيج المجتمع المدني عن طريق تحقيق المساواة الفعلية - وليس فقط النظرية - بين جميع المواطنين دون استثناء. بهذا المعنى يُمكن القول بأن مفهوم «المواطن» لا يزال معدوماً حتى الآن في الساحة الإسلامية والعربية.

لم ننتقل بعد من مرحلة عضو القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، إلى مرحلة المواطن بالمعنى الحديث للكلمة، أي الذي يتجاوز انتماءاته المحلية الضيّقة لكي يغلّب عليها انتماءه الوطني العام.

كل هذا صحيح. وكل هذا حقّقته المجتمعات الأوروبية الحديثة لمواطنيها بعد مراجعات هائلة ـ أو حتى ثورات تاريخية ضخمة ـ على مدار قرنين من الزمن. ولكنّي أريد أن أتوقف هنا لكي أنتقد جانباً واحداً في هذا الإنجاز الأوروبي، وأرجو أن يُفهم كلامي جيداً. فأنا لا أريد التراجع عن مكتسبات الحداثة إذ أنتقده، كما اتهمني بذلك بعض المثقفين الفرنسيين والأوروبيين بل وحتى العرب! ووصل الأمر ببعضهم إلى حدّ اتهامي بالأصولية بعد تلك المقابلة الشهيرة التي أجرتها معي جريدة **اللوموند** الفرنسية على أثر «قضية رشدي». وإذن فكلامي الانتقادي هنا موجَّه للمجتمعات الغربية الحديثة وليس للمجتمعات الإسلامية التقليدية. ومن هنا صعوبة فهمه على القارىء العربي أو المسلم لأني سأنتقد تجربة متقدمة لم تعشها مجتمعاته حتى الآن، ولم تعرفها.

سوف أفرّق إذن بين الفرد ـ المواطن / وبين الشخص ـ الروح. أقول ذلك على الرغم من أن الفرد ـ المواطن هو نقطة الارتكاز السياسية والقانونية للشخص ـ الروح. وهذا بحد ذاته يعني أني لا أريد التراجع عن مكتسبات العلمنة والحداثة كما توهم بعضهم، أو كما خشي البعض الآخر. لا. أريد فقط إعادة فتح النقاش الذي أُغلق في فرنسا بعد الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن وترسيخ النظام العلماني. وكل ذلك كان يُمثّل إنجازات إيجابية حاسمة في وقتها. ولكن الحداثة تشنَّجت فيما بعد وتصلَّبت عروقها كما يحصل لكل نظام يُتاح له أن ينتصر ويسود. أريد إذن أن أعيد فتح تلك المناقشة من جديد، أو ذلك البحث الحرّ والذي لا ينتهي عن المعنى. وأزعم بأن هذا البحث قد طُمس في الديمقراطيات الحالية بسبب ذلك الانحراف الأيديولوجي والجدالي المتعلّق بنظرية حقوق الإنسان (أو بالأحرى بالخطاب الحالي الدائر حول حقوق الإنسان. فقد أصبحت حقوق الإنسان ذريعة من أجل التغطية على شيء آخر؛ أصبحت تُستخدم بمناسبة ودون مناسبة ولأغراض أخرى غير حقوق الإنسان. . .).

عندما نراقب الوضع الحالي للديمقراطيات الأوروبية الحديثة فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن الفكر المسيحي قد قبل، بعد مقاومات ومعارك عنيفة لا جدوى منها، بذلك الفصل الذي أسَّسه النظام العلماني في بداية هذا القرن. أقصد الفصل بين الكنيسة / والدولة. ومن المعلوم أنهما كانتا مترابطتين إلى أبعد حدّ طيلة العهد القديم، أي طيلة

العصور الوسطى والأنظمة الإطلاقية المتعاقبة. اضطرت المسيحية إذن للإذعان للأمر الواقع والقبول بانفصال السلطة السياسية عنها واستقلالها بذاتها. وهكذا تمّ تحرير الدين من السياسة، والسياسة من الدين. وربح كلا الطرفين في هذه العملية على الرغم من أن الطلاق كان صعباً وقاسياً جداً، خصوصاً في مراحله الأولى.

ولكن إذا كان مشروعاً فصل الكنيسة (بصفتها مؤسسة سلطوية) عن الدولة، فليس من السهل فصل الجانب الزمني / عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته. فهذان البعدان مترابطان ومتداخلان في كل شخص. ويبدو لي أن الحداثة الأوروبية (أو الغربية بشكل عام) قد أعطت الأولوية للجانب الزمني، المادي، الاستهلاكي، وأهملت الجانب الروحي عن طريق رميه في الدائرة الخاصة لحياة الإنسان. وهكذا تمَّ تغليب حقوق «الفرد ـ المواطن» على حقوق «الشخص ـ الروح». بمعنى أن الإنسان لم يعدْ منظوراً إليه كروح، كداخلية حميمة، وإنما كفرد مواطن له حقوق مادية عديدة ينبغي إشباعها فقط. ولهذا السبب فإن الفكر المسيحي الأوروبي ظل يدافع عن وحدة الإنسان، أي عن بعديه الزمني / والروحي كليهما، وذلك ضد بعض الانعكاسات السلبية للعلمنة الكاسحة. بهذا المعنى انتقدتُ حقوق الإنسان كما هي سائدة في الغرب، وليس بمعنى التراجع عن إيجابياتها أو العودة إلى الماضي. بمعنى أنّي انتقدت النقص فيها، وليس الزيادة. فحقوق الإنسان لا تكتمل إلاّ بإشباع حاجاته الروحية والزمنية في آن معاً، وليس فقط الزمنية أو المادية. ويبدو أنه قد حصل اختلال، من خلال مسار الحداثة والعلمنة، لصالح أحد الجانبين ضد الآخر. هذا كل ما أردت انتقاده في التصوّر الغربي لحقوق الإنسان، وأثرت ضدي عاصفة من الانتقادات والاحتجاجات، حتى لكأني أصولي إسلامي يريد العودة إلى القرون الوسطى!.. وكلامي هذا يلتقي بكلام علماء أوروبيين آخرين عديدين يقولون بأن التقدم الأخلاقي والروحي في الحضارة الحديثة لم يكن على مستوى التقدم العلمي والتكنولوجي. وبالتالي فأنا لم أجيء ببدعة كبيرة إذ قُلت ما قُلته.

ولكن بما أن هذا النقد للحداثة صادر عن شخص مسلم، فإنه غير مقبول، بل ومرفوض سلفاً. فكيف يُمكن لمثقف من أصل إسلامي أن يفهم الحضارة، ناهيك عن أن ينتقدها؟! لا ريب في أن الحداثة الغربية قد حقّقت أشياء كثيرة للفرد ـ المواطن، أشياء يحسده عليها كل أبناء الجنوب الفقير والمسحوق والمقموع. ولكن التقدّم على صعيد الحياة الروحية أو الأخلاقية لم يكن على المستوى نفسه. فالبُعد الروحي أصبح معلّقاً أو مطموساً أو مهملاً بعد أن اختُزل الإنسان إلى مجرد وظائف عضوية وحاجات

استهلاكية مادية. وأقصد بالبُعد الروحي هنا إغناء الحياة الداخلية أو الاهتمام بها بصفتها مكاناً متميّزاً حيث يُشكّل الشخص ذاته وينمّيها بمساعدة أخلاقية المسؤولية. وحول هذه النقطة الأخيرة من المناقشة لا يُمكننا إلاّ أن نعترف بوجاهة الموقف الذي تتخذه الأديان التوحيدية الثلاثة. ولا نستطيع أن نتهمها بارتكاب المغالطة التاريخية عندما تؤكد بأنها كانت السابقة إلى التركيز على الترقية الروحية والأخلاقية للشخص البشري وذلك عن طريق التدرُّب على تنمية الحياة الداخلية، والوعي المستقلّ ولكن المسؤول عن خياراته وأعماله أمام الله. ونحن إذ نقول هذا الكلام لا نغلّب حقوق الله على حقوق الإنسان، ولا نريد العودة إلى الوراء كما توهّم بعض الحداثويين «التقدميين» أكثر من اللزوم! وإنما نريد فقط أن نعيد للحداثة توازنها وكلا بُعديها.

ولكن يبقى صحيحاً القول بأن التجسيد الأخلاقي والقانوني لهذه المسؤولية الروحية أمام الله المطلق الحيّ قد بقي سجين السياجات العقائدية المغلقة داخل الأديان الثلاثة. لقد صودر من قِبَلِ اللاهوت القروسطي. هذا ما تعلّمنا إياه مسيرة التاريخ المحسوس في الجهات الثلاث. وهذا يدلّ على أن التطبيق لم يكن على مستوى الوعود والمبادىء. فقد تمّ احتكار الترقية الروحية من قِبَلِ الأنظمة اللاهوتية المغلقة والمتنابذة من يهودية ومسيحية وإسلامية. وكل نظام لاهوتي يدعي أنه هو وحده الصحيح وأن ما عداه انحراف وزندقات. كل نظام يتّهم الآخر بأنه حرَّف الوحي ويحتكر الوحي الصحيح والكامل لصالحه... وكان ذلك بسبب سيطرة العقل اللاهوتي المنحصر داخل إطار النظام المعرفي للقرون الوسطى (انظر مناظرات اليهود والمسلمين والمسيحيين على مدار القرون). وبالتالي فكان ينبغي كسر هذا السياج المغلق (أو هذا السجن اللاهوتي الرهيب) والخروج منه. وهذا ما فعله فلاسفة عصر التنوير. وهذا ما لا يزال ينتظر من يفعله في الجهة الإسلامية. بل وهذه هي المهمة الكبرى المطروحة على المستقبل.

إن التسامح يحتاج باستمرار إلى إعادة بلورة واكتساب وتأكيد، وذلك لأن الظروف القمعية أو التعصبية تتجدّد باستمرار أيضاً لسبب أو لآخر. فتكرُّر الأنظمة الخانقة التي لا تُطاق بأكثر أشكالها المُذِلّة للروح البشرية هو الذي يجعلنا نركّز على أهمية التسامح وضرورة المحافظة عليه. والشيء الغريب الذي يدعو لليقظة والحذر الشديد هو أن أبشع الأعمال التي شهدها هذا القرن بشكل لا يُطاق قد تمّت في البلدان التي شهدت أكبر إنجازات العقل وأعظم أنواع التقدّم البشري. أقصد بذلك انتصار التوتاليتارية الشيوعية السوفييتية والأيديولوجيا النازية الهتلرية في صميم أوروبا. فلا أحد

كان يتوقع حصول ذلك في البلدان التي شهدت عصر التنوير وانتصار العقلانية في أعلى ذراها تقدماً (في الواقع أن هذا الكلام ينطبق فقط على ألمانيا لأن بلدان أوروبا الشرقية لم تشهد التنوير مثلما شهدته أوروبا الغربية. وروسيا لم تستطع على الرغم من كل محاولاتها أن تلحق بالحضارة الأوروبية حتى الآن).

والآن نلاحظ أن التسامح مضمون فقط في البلدان الديمقراطية المتقدمة. فهناك فقط تستطيع أن تفتح فمك وتقول ما تشاء في مجال الدين أو السياسة أو الشؤون الأخلاقية والاجتماعية دون أن تخشى على لقمة عيشك أو دون أن يُقطع رأسك!... ولكني أودّ أن أطرح هنا هذا السؤال: ما فائدة هذا التسامح المحصور داخل الحدود السياسية لبعض الدول الديمقراطية الأوروبية أو الغربية؟ وهل يمكن أن تنعم هي وحدها إلى الأبد بثمار التسامح والحريات، في حين أن بقية الشعوب الأخرى معرّضة للاضطهاد والقمع والإذلال؟ إلى متى سيدوم هذا الوضع؟ نقول ذلك خاصةً وأن عدد سكان الجنوب أكبر بكثير من عدد سكان الشمال المترف الذي يتمتع بكافة الحقوق. وهذا اختلال توازن فظيع قد يؤدي إلى انفجارات عنيفة في المستقبل إذا لم يتم استدراك الوضع.

والأنكى من ذلك هو أن هذا الوضع المتدهور يحصل في الوقت الذي تغلق فيه بلدان الشمال الديمقراطي أبوابها في وجه الهجرات المتدفقة من بلدان الجنوب الفقير. هذه الهجرات الهاربة من بلدان وصل فيها الفقر والقمع والانغلاق السياسي إلى درجة لا تُطاق فعلاً. أليست لبلدان الشمال أية مسؤولية في حصول هذا الوضع؟ ألا يمكن القول بأن الأوضاع المتردية لبلدان الجنوب كانت مبرمجة من قبل استراتيجيات التوسّع والهيمنة واقتسام العالم؟ ألا يُمكن القول بأن هذه الاستراتيجيات لا تزال مُمارسةً حتى الآن من قِبَلِ هذه المجتمعات المتقدمة التي تعتبر نفسها مهدَّدة من قِبَلِ «البرابرة»؟ إذ أطرح هذه الأسئلة فإنّي لا أريد أن أعفي بلدان الجنوب ـ أو بالأحرى نُخبها الحاكمة ـ من المسؤولية. وإنما أُريد فقط أن أشير إلى مسؤولية القوى الكبرى التي تتحكّم باقتصاد العالم وتحسم قراراته السياسية. أردت أن أقيم علاقة بين الإكراهات الخارجية / والإكراهات الداخلية. وكل ذلك يتضافر لكي يجعل أحوال سكان الجنوب في وضع لا يُحتمل ولا يُطاق. وبالتالي فالانفجار محتوم، وهو ليس عائداً إلى أن هؤلاء السكان برابرة يحبون العنف ويتعطشون للدم، أو أنهم من جنس وبقية الشعوب الأوروبية من جنس آخر. وإنما هو عائد إلى ظروف قاهرة لا حيلة لهم بها. هذا ما ينبغي أن يفهمه أصحاب القرار في دول الشمال الكبرى التي تتحكّم الآن

بمصير العالم أكثر من أي وقت مضى.

كيف هو الوضع الآن في الساحة الأوروبية بشكل عام؟ ما هي مشاغلهم أو همومهم الداخلية؟ نلاحظ أن المثقفين والكتّاب والفنانين الأوروبيين إما أنهم قد تعبوا وملّوا أو حتى سقطوا في نوع من اليأس والعدمية، وإما أنهم يواصلون أعمالهم بكل صمت وعزلة. أما السياسيون فإنهم غارقون من أعلى رأسهم إلى أخمص قدميهم في المشاكل الصغيرة أو في حل المشاكل الاقتصادية وتلبية المطالب الاجتماعية لأنظمة غاب عنها أفق المعنى (الناس تأكل وتشرب وتستهلك ما لذَّ لها وطاب، وينحصر المعنى كله في عملية الاستهلاك، دون أن يوجد معنى يتجاوز ذلك أو يرتقي بالإنسان إلى درجة أعلى. وهكذا يُستهلَك الناس في ما هم يَستهلِكون)، والمال سيد الجميع. وأما رجال الدين الكبار فيعتقدون بأن الفرصة قد سنحت لاستغلال هذا الفراغ المعنوي أو الروحي. وهكذا يحاولون إعادة بعث العقائد المسيحية القديمة التي لا يعرفون إلى أي مدى أصبحت قديمة ومستهلكة، أي لم تعد تقنع أحداً في المجتمعات الأوروبية (انظر موقف الفرنسيين من محاولات البابا يوحنا بولس الثاني لإعادة المسيحية بعاداتها وتقاليدها وأخلاقها، وكيف أنهم يتهمونه بالمحافظة والرجعية وعدم فهم التطوّر والحداثة...). فالفراغ الروحي الحالي أو انعدام المعنى في المجتمعات الأوروبية المتقدمة لا يُمكن سدُّه عن طريق العودة إلى الوراء، وإنما عن طريق استنباط أشكال جديدة للأخلاق والروح والمعنى. والأديان بصيغتها التقليدية تبدو عاجزة عن ذلك، ولذا فإن الطوائف الجديدة المضلّة أصبحت تنتشر كالفطر وتسلب العائلات أبناءها وبناتها.

ونلاحظ أيضاً أنه بعد قرون طويلة من سوء التفاهم والنبذ المتبادل بين المتدينين / وغير المتدينين، فإن مرحلة جديدة قد أخذت تنفتح أمام أعيننا اليوم. أقول ذلك وأنا أتحدث عن الساحة الأوروبية بالطبع. فصراع الأكليروس المسيحي مع العلمانيين استمر أكثر من قرنين من الزمن. وقد تغلّبت فيه إرادات القوة والهيمنة السياسية على كافة الاعتبارات الأخرى. وكان صراعاً مشروعاً من أجل سحب السلطة السياسية من أيدي الكنيسة ورجال الدين. ولكنه غطّى على رهانات المعنى، أي على الدلالة العميقة للعلاقة بين الروحي / والزمني. وأما الآن وبعد أن تمّ تأسيس المؤسّسات الديمقراطية الحديثة، فإنه لم يعد هناك مجال للخوف من استيلاء رجال الدين على السلطة السياسية. وبالتالي فقد أصبح التقارب بين علم اللاهوت والفلسفة شيئاً ممكناً من جديد. ونجد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تلعب دوراً كبيراً في

الوساطة بينهما وإعادة اللحمة التي كانت قد تمزقت بسبب الصراع الهائج. ونحن نعلم أن الثورة الفرنسية كانت قد ألغت كلية اللاهوت في السوربون كرد فعل عنيف على الدور الكبير الذي لعبته الكنيسة في دعم النظام الملكي القديم. وكل هذا كان مفهوماً في وقته وضرورياً من أجل التحرير: تحرير الروح الأوروبية من قيودها وأصفادها. ولكن الشروط الآن أصبحت مختلفة تماماً. فالظلامية الدينية لم تعد تشكّل خطراً في بلد مُعَلْمَن كفرنسا. واللاهوت الليبرالي غير اللاهوت القروسطي. ولذلك نلاحظ أن علم التاريخ والأنتربولوجيا السياسية والثقافية والقانونية وعلم الألسنيات، كلها أشياء تُساهم في طرح الأسئلة المطموسة من جديد، وفي إعادة الاعتبار للمسائل اللاهوتية والدينية. ولم يعد التحدّث في الشؤون الدينية شيئاً مستقبحاً أو مكروهاً أو منعوتاً بالرجعية من قِبَلِ العلمانيين. على العكس أصبح الكثيرون يدعون إلى توسيع العلمانية القديمة وتشكيل علمانية جديدة، منفتحة وواسعة (أي علمانية لم تعد تخشى من طرح الأسئلة عن الدين والإيمان... إلخ. ومن المعلوم أن علمانية القرن التاسع عشر كانت تحذف كل الأسئلة المتعلقة بالدين والمذاهب خوفاً من انقسام الشعب أو زرع الفتنة في صفوفه. ولكن الوعي الأوروبي تجاوز الحساسية القروسطية للتديُّن ولم يعد يُخشَى عليه من إثارة فتنة طائفية إذا ما تعرَّض لهذه المسائل بشكل تاريخي وأنتربولوجي، ولكن ليس بشكل عقائدي تسليمي أو شعائري تقليدي. فالحساسية المذهبية أو القروسطية للتديُّن انتهت إلى غير رجعة، إلاّ في بعض الأوساط المتزمتة والمتطرفة من الكنيسة الكاثوليكية).

وقد ابتدأت هذه الحركة الفكرية الجديدة في فرنسا مع أعمال الأب ماري دومينيك شينو. وهو عالم لاهوت فرنسي كبير عاش بين عامي ١٨٩٥ و١٩٩٠. وقد أَلَّف كُتباً عديدة عن اللاهوت والمجتمع، وساهم كخبير لاهوتي في بلورة مقرّرات المجمع الكنسي الشهير للفاتيكان الثاني. ومن أعماله: **الإنجيل عبر الزمن** (أو عبر العصور)، **والعقيدة الاجتماعية للكنيسة بصفتها أيديولوجيا**. وهكذا طبّق المنهجية السوسيولوجية على تحليل العلاقة بين الدين المسيحي / والمجتمع، أو بين الكنيسة الكاثوليكية / والتطوّرات الاجتماعية المستجدة. وبشكل عام فإن أعماله تُلقي إضاءة ممتازة على تاريخ علم اللاهوت المسيحي في أوروبا. ويُمكن أن نذكر أيضاً أعمال الباحث غابرييل لوبرا في مجال علم الاجتماع الديني (أو السوسيولوجيا الدينية، أي دراسة العلاقة الجدلية بين الدين والمجتمع، وكذلك دراسة مدى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية من قِبَلِ الفرنسيين على مدار قرن أو أكثر. وقد اكتشف بطريقة إحصائية

دقيقة كيفية تناقص عدد المؤمنين الممارسين للطقوس منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. واكتشف أن هذا التناقص لم يكن متساوياً في كافة المناطق الفرنسية. فهناك مناطق تقليدية (وبخاصة ريفية) استمرت في تأدية الشعائر حتى فترة قريبة. وهناك مناطق انقطعت في أغلبيتها الساحقة عن حضور القداس يوم الأحد منذ زمن بعيد. وكل ذلك مرتبط بظروف اجتماعية واقتصادية وبمدى تطوّر المنطقة أو عدم تطوّرها... إلخ).

ونلاحظ في الفترة الأخيرة أن الكثير من الفلاسفة وعلماء اللاهوت في أوروبا وأمريكا الشمالية قد أخذوا يتجاوزون كل الحدود أو الحواجز الموروثة عن الماضي، وذلك عندما يتصدُّون لدراسة الظاهرة الدينية في المجتمع (أي مجتمع وأي دين[1]). ولم يعودوا يتقيّدون بالحواجز التي كانت تقيمها الحيادية الفينومينولوجية (أي العلمانوية) من جهة، ولا بالحواجز التي كان يقيمها علم اللاهوت التقليدي الأرثوذكسي من جهة أخرى. لقد أصبحوا أحراراً كل الحرية في دراسة الظاهرة الدينية، أو أصبحوا يدرسونها بكل حرية وبدون أحكام مسبقة. وهذا شيء غير معروف حتى الآن في بيئاتنا الإسلامية. ومن المعلوم أن ذلك يزعج كثيراً السلطات اللاهوتية المأذونة التي تمثّل الأرثوذكسية الرسمية (أي سلطة البابا والفاتيكان في الواقع. فهو الذي يمثّل اللاهوت الأرثوذكسي. وعندما نقول أرثوذكسي فإننا لا نقصد به هنا المذهب المسيحي المعروف بهذا الاسم وإنما نقصد المعنى الاصطلاحي للكلمة، أي: التقليدي، الدوغمائي، الضيّق، الذي يعتبر كل ما عداه بدعة وزندقة... بهذا المعنى يُمكن التحدّث عن أرثوذكسية إسلامية أو يهودية أو مسيحية، أو حتى أرثوذكسية ماركسية، أي التي تمثّل الخط الماركسي الرسمي المأذون، أو التفسير «الصحيح» والقانوني لماركس).

هكذا نجد أن الأمور ابتدأت تنفتح في الغرب على كافة الجبهات، وليس ذلك بغريب. فالغرب يتميّز بديناميكية فكرية فاتحة منذ القرن الثامن عشر على الأقل. وبالتالي فإن العقل فيه لا يتوقف عند حدّ معين، ولا يجمد على هيئة واحدة. وإنما هو في حالة بحث مستمرة. وهذه الحيوية الفكرية هي التي تنقصنا للأسف بشكل موجع.

قد يدهش القارىء لأني تركت التراث الإسلامي جانباً وتوقفت طويلاً عند مشاكل

---

(١) لكي يأخذ القارىء فكرة دقيقة عن ضخامة هذه الحركات والمراجعات الفكرية، أحيله إلى المجلة الرائعة التي يصدرها المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية، مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية: **أرشيفات العلوم الاجتماعية للأديان** *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, C.N.R.S. وفي ما يخصّ علم اللاهوت (أو التيولوجيا) وآخر المناقشات الدائرة فيه، انظر كتاب الباحث روسينو جيبيليني: **بانوراما علم اللاهوت في القرن العشرين** Rosino Gibellini: *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994.

الفكر الأوروبي الحديث. في الواقع أنّي توقفت عن قصد عند تطوّر الأفكار في الغرب وعند المناقشات الحامية التي جرت فيه وعند استكشافاته ومنجزاته الأساسية بخصوص العلاقة الثلاثية بين: التسامح، واللاتسامح، والذي لا يحتمل ولا يطاق. وقد هدفت من وراء ذلك إلى تبيان الفرق الشاسع أو البون الواسع بين ديناميكية الفكر الأوروبي / وقصور الفكر الإسلامي. وقد فعلت ذلك دون تقديم أي تنازل للنزعة التبجيلية أو للعصبية الدينية أو القومية التي كثيراً ما تمنع المثقفين العرب من رؤية الأمور كما هي، أي على حقيقتها المُرّة. أريد أن أقول هنا بكل جلاء ووضوح ما يلي: إن الخطاب الإسلامي المهيمن منذ عام ١٩٣٠ على الأقل لا يزال يشكّل عقبة كأداء أمام دخول المسلمين والعرب إلى ساحة الحداثة الفكرية والعقلية. إنه لا يزال مصرّاً على ذلك بنوع من الاستمرارية والتواصلية العنيدة والفعالية النفسية - الاجتماعية والسياسية التي لم تعد تُحتمل. وفي الوقت الذي يتجاوز فيه العقل الأوروبي مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، نجد العقل الأصولي المهيمن لا يزال مصرّاً على العودة بالمسلمين، كلّ المسلمين، إلى الوراء. وهكذا، وبدلاً من أن يساعد المسلمين على تدارك تأخرهم التاريخي واللحاق بركب الأمم المتحضرة، نجده يلجم هذا التطور ويوقفه عند حدّه.

هذه هي حقيقة الوضع الآن. المسافة تزداد اتساعاً أكثر فأكثر بين مصير العرب - المسلمين من جهة / وبين مصير أوروبا والغرب الحديث من جهة أخرى. وعندما أقول عقل ما بعد الحداثة، فإنّي أقصد العقل الذي هو في طور التبلور حالياً في البيئات الفلسفية الطليعية في فرنسا وألمانيا وإنكلترا وأمريكا... وهو عقل يقوم بنقد نواقص الحداثة وسلبياتها من أجل استكشاف آفاق جديدة للمعنى والقيمة في عالم خرج كلياً من «التصوّر القديم لله والعالم»[1]، في عالم استقلّ كلّياً عن الإرث الديني المسيحي. في هذا الوقت بالذات نجد المسلمين يتخبطون إلى ما لا نهاية في مشاكل العصور الوسطى، وينقطعون بالتالي عن أي تواصل حقيقي مع الحداثة أو ما بعد الحداثة (من أجل التحقيب الزمني التقريبي، يُمكن القول بأن الحداثة تمتد منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر وحتى عام ١٩٥٠. وأما فترة ما بعد الحداثة فقد ابتدأت عملياً بعد

(١) انظر آخر كتاب أصدره إميل بولا: العصر ما بعد المسيحية: العالم الذي خرج من الله Emile Poulat. *L'ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994. والباحث المذكور هو أحد كبار علماء الاجتماع الديني في فرنسا. وقد تركزت بحوثه منذ ثلاثين سنة على دراسة العلاقة بين الدين والمجتمع في فرنسا، وكيفية تراجع المسيحية عن بلد عريق بمذهبه الكاثوليكي. ثم كيفية صعود الحداثة والعلمنة والصدام الهائل الذي حصل بين شطري فرنسا: الشطر الكاثوليكي / والشطر العلماني. لا يُمكن فهم كيفية انبثاق الحداثة ومخاضها العسير إلاّ بعد الاطلاع على مؤلفات إميل بولا.

الحرب العالمية الثانية مباشرةً ولا تزال مستمرة إلى الآن. ويُمكن القول بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية السائدة حالياً في جامعات الغرب ومراكز بحوثه العلمية هي التي تمثّل مرحلة ما بعد الحداثة. ويُمكن اعتبار مدرسة فرانكفورت أو أبحاث ميشيل فوكو وآلان تورين ويورغين هابرماس.. إلخ، بمثابة الأعمال الفكرية التي تجسّد مرحلة ما بعد الحداثة. فهي التي قامت بعودة نقدية راديكالية على عقل التنوير والعقل الوضعي الذي ساد القرن التاسع عشر وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية. بمعنى آخر: فقد قامت بغربلة شاملة لتجربة الحداثة الكلاسيكية للغرب. وبالتالي فنحن الآن على عتبة عصر معرفي جديد يتجاوز الحداثة ويفتح آفاقاً لم تكن في الحسبان).

إذ أقول هذا الكلام لا أريد أن أثبّط الهمم والعزائم. ولا أريد أن أنكر وجود جهود مخلصة للخروج من المأزق في العالمين العربي والإسلامي. فلا ريب في أنه يوجد عدد لا بأس به من المثقفين والكتّاب والباحثين الأحرار. ولكنهم معزولون عن بعضهم البعض ومبعثرون في شتى أقطار الأرض خصوصاً في بلدان أوروبا وأمريكا. ذلك أن أوطانهم ضاقت بهم، أو قُلْ ضاقت بهم الحرّيات. وهم يساهمون بشكل كامل في المعارك الفكرية التي تولِّد عقل ما بعد الحداثة، ويتحمّلون كل القلق والهموم المرافقة لذلك، أي لكل ولادة جديدة وعسيرة بطبيعة الحال. ولكنهم محرومون من القاعدة السوسيولوجية على عكس زملائهم الأوروبيين. فليس لهم جمهور لا في بلدانهم الأصلية التي انقطعوا عنها، ولا في بلدان الغرب التي لجأوا إليها طلباً للأمان والحرية الفكرية. وبالتالي فهم معلّقون في الهواء، منبتُّو الجذور. نقول ذلك على الرغم من أنهم يشكّلون رواد الثورة العقلية التي طالما أُخرت وأُجلت في أرض الإسلام(*).

ولكن لا يبدو أن عقل ما بعد الحداثة (أو ما فوق الحداثة) قد غيَّر موقفه من باحثي العالم الثالث أو بلدان الجنوب كما يُقال حالياً. فهو لا يزال ينظر إليهم بنوع من اللامبالاة أو العجرفة والاحتقار كما كان يفعل عقل الحداثة بالأمس القريب. وأحياناً يتصدَّق عليهم بنظرة الشفقة والإحسان[1]، وكأنهم شحّاذون أو كائنات أدنى مستوى.

(*) أركون يتشاءم هنا أكثر مما يجب. فهو يتحدث عن نفسه بشكل غير مباشر. ولكن فكره أصبح يشكّل تياراً في العالم العربي. وبالتالي فله قاعدة سوسيولوجية أوسع مما يظن.

(١) إذ أتحدث هنا عن موقف الشفقة الازدرائي فإني لا أبالغ في الكلام ولا أظلم الغرب. فقد شهدت هذا الموقف بأم عيني مرات عديدة أثناء مناقشة أطروحات الدكتوراه التي تُعطى لطلاب العالم الثالث في الجامعات الغربية. فالأساتذة الغربيون يمنحونهم هذه الشهادات بنوع من الشفقة والعطف وليس اقتناعاً بقيمتهم العلمية. لكأنهم =

وكل ذلك لأنهم يشتغلون على تراثات ثقافية تقع خارج نطاق الفكر الأوروبي الغربي المهيمن. أقول ذلك وأنا أفكّر بالباحثين في مجال الدراسات العربية والإسلامية بطبيعة الحال. فبما أنهم يشتغلون على تراث غير أوروبي، فإن النظرة إليهم من قِبَلِ زملائهم الأكاديميين الأوروبيين تظل غريبة إنْ لم أقل مريبة. لكأن التراث الوحيد الذي يستحق الدراسة والعناية هو التراث الأوروبي! أقول ذلك وأنا أعرف أن عقل ما فوق الحداثة قد ولّد نتائج رائعة وخصبة في السنوات الأخيرة (انظر التجديد المنهجي الهائل الذي طرأ على علم التاريخ مثلاً، وكيف تمارسه مدرسة «الحوليات» الفرنسية. وانظر الابتكارات المصطلحية والمنهجية في مجال علم الأنتربولوجيا وعلم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان المقارن والنقد الأدبي والفلسفة... إلخ.). وكل هذه أشياء يمكن تطبيقها على تراثات ثقافية أو دينية أخرى غير التراث الأوروبي. بل إنها تغتني وتصبح أكثر مصداقية وشمولية إذا ما طُبّقت على التراث العربي ـ الإسلامي مثلاً. ولكن لا أحد يهتمّ بذلك، لكأن التراث الأوروبي هو وحده الذي يستحق أن تُطبّق عليه أحدث المناهج، أما التراثات الأخرى فيكفيها منهجيات القرن التاسع عشر! أقول ذلك وأنا أفكّر بالتخلّف المنهجي والابستمولوجي للاستشراق. وقد خضت المعركة معه منذ ثلاثين سنة في السوربون، وطالبت بنقل المنهجيات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي ـ الإسلامي مثلما تُطبّق بكل نجاح على التراث الأوروبي والمجتمعات الأوروبية. فقد ظل الاستشراق لفترة طويلة ـ بل وحتى الآن لدى العديد من ممثّليه ـ سجين المنهجية الفيلولوجية والتاريخوية التي كانت قد بلورت في القرن التاسع عشر، وهي على الرغم من فائدتها لم تعد كافية على الإطلاق. ورفض نقل المنهجية التاريخية

= يقولون: مهما خرج منهم فلا بأس به، فهم ليسوا أوروبيين ولا يستطيعون أن يهضموا المنهج العلمي أكثر من ذلك!... ثم إن مستوى بلدانهم العلمي لا يستحق أفضل من هذه الشهادات السهلة... وقد ثرت شخصياً أكثر من مرة على هذا الموقف وطالبت بالتشدُّد في إعطاء شهادات الدكتوراه ومعاملة الطلاب العرب كالطلاب الأوروبيين سواء بسواء. مهما يكن من أمر فينبغي أن نلاحظ بهذا الصدد ما يلي: إن الهيئات الأكاديمية والجامعات العربية تحتكر كل أنواع المعارف والاختصاصات العلمية في عالمنا المعاصر. كما وتحتكر حق إعطاء الشهادات العليا والاعتراف بباحثي العالم الثالث أو عدم الاعتراف بهم. ومثل هذا الموقف المتميّز كان ينبغي أن يدفع بالهيئات الأكاديمية الغربية إلى تحمّل مسؤوليتها والاعتراف بكل الثقافات الأخرى والتراثات المهمّشة من قبل العقل المهيمن والثقافة المهيمنة (أي الثقافة الأوروبية ـ الغربية). ولكيلا يدّعي الغربيون بأني أكيل بمكيالين وأقيس بمقياسين، فإني أقول بأن الثقافة العربية ـ الإسلامية ذاتها قد مارست الهيمنة أيضاً في مرحلتها الإمبراطورية المزدهرة. وهذه طبيعة كل ثقافة تنتصر وتنجح وتتوسّع. وبالتالي فالنقد ينبغي أن يشمل نزعة الهيمنة والتهميش سواء أجاءت من هذه الجهة أو تلك (أو نزعة العرقية المركزية الثقافية). من الواضح أننا لا نزال بعيدين عن تحقيق مثل هذا الهدف حتى الآن.

والأنتربولوجية الحديثة التي تُطبّق في الأقسام المجاورة له داخل الجامعة نفسها، أي في أقسام الدراسات الفرنسية والأوروبية.

فلمَ هذا التمييز المنهجي؟ هكذا نجد أن فترة ما بعد الحداثة لا تستطيع أن تتجاوز الآثار السلبية الناتجة بالضرورة عن ديناميكيتها التاريخية الفاتحة، تماماً كما حصل للحداثة الكلاسيكية بالأمس. وهكذا يظل القوي قوياً، والضعيف ضعيفاً. إن تفكك (أو انهيار) كل التراثات الفكرية غير الغربية ما هو إلاّ نتيجة مباشرة من نتائج الحداثة الكاسحة والهمجية التي صدَّرت نتفاً مبعثرة ومتقطعة من آليات الاقتصاد الحديث والتكنولوجيا إلى بلدان الجنوب. لقد استُوردت هذه الآليات من قِبَلِ السلطات المحلّية بشكل غبي ولامسؤول، أو بشكل ارتجالي لا يندرج ضمن خطة موضوعية وتدريجية للتطوّر. وكانت النتيجة كارثة. فبالإضافة إلى إهدار الأموال العامة، فإن هذه التكنولوجيا العسكرية والمدنية قد ماتت أو أصابها الصدأ في أرضها (انظر ما حصل لسياسة التصنيع الثقيل في الجزائر...). ما هو سبب فشل استيراد الحداثة العلمية والتكنولوجية من بلدان الغرب؟ إنه يعود إلى النقطة الأساسية التالية: وهي أن هذه الحداثة قد استوردت بدون مرافقاتها الضرورية، أي بدون القانون الحديث والمؤسسات الديمقراطية والروح العلمية. وكلها أشياء كانت قد رافقت الحداثة المادية منذ نشأتها وتطورت معها وواكبت تطبيقاتها العملية على أرض الواقع. واستغرقت العملية أكثر من قرنين من الزمن في أوروبا. بمعنى أنها كانت تدريجية، طبيعية، بطيئة. هذا في حين أن بلدان الجنوب تريد أن تستوردها دفعة واحدة وبدون الروح العلمية التي أدّت إلى توليدها في أرضها الخاصة بالذات، أي في بلدان الشمال المتقدمة. إنهم يريدون التكنولوجيا بدون الأفكار، بل ويعلنون ذلك صراحة. وهذا هو موقف المحافظين المسلمين كلهم. لكأنه يمكن استيراد الحداثة المادية معزولةً عن الحداثة الفكرية! إنهم لا يعلمون أن الحداثة الفكرية هي التي أدّت إلى الحداثة المادية. فهناك علاقة جدلية بينهما، ولا يُمكن استيراد إحداهما دون الأخرى. والعقلية التي تربض وراء الآلات التكنولوجية أهمّ من هذه الآلات بالذات لأنها هي التي صنعتها وأدّت إليها. وهي عقلية لها تاريخ، بمعنى أنها تبتدىء من ديكارت وغاليليو وتنتهي بأينشتاين مروراً بإسحاق نيوتن (هذا دون أن نذكر أسماء العلماء والفلاسفة الآخرين، وعددهم لا يحصى). هؤلاء هم الذين صنعوا مجد الغرب وعظمة الغرب وتفوّق الغرب على كافة شعوب العالم. وهؤلاء ينبغي أن يُستورد فكرهم مع التكنولوجيا وربما قبلها، لكي نعرف كيف صُنعت وكيف تم اختراعها. فاستيراد العقلية العلمية أو المنهجية

الابستمولوجية لا يقلّ أهميةً عن استيراد الجرّارات الزراعية أو الحاسبات الالكترونية. وكم يبدو الوضع هجيناً أو متناقضاً عندما تجد أحدث التجهيزات التكنولوجية في أكثر البيئات محافظة ورجعية! . . عندئذ يبدو التناقض صارخاً بين الحداثة المادية المستوردة بمفاتيحها / واللاحداثة الفكرية أو العقلية السائدة.

أعود للتحدث عن موقف الغرب من هذا الجنوب المنكوب، المُصاب بالويلات. وأقول بأنه لا جدوى من التحسُّر على بلدان الجنوب وتعداد كل تلك اللائحة الطويلة والمملّة من الكوارث التي تحصل فيه كما تفعل التلفزيونات الأوروبية. لا جدوى من تعداد تلك المآسي والمجازر وضحاياها من الأبرياء الذين يسقطون كل يوم. لا فائدة من تعداد تلك الأشياء التي لا تُطاق والتي تعذّب بعض أصحاب الضمير الحيّ في الغرب. وهم موجودون، وأنا لا أنكر وجودهم. صحيح أنها تدفع أحياناً للقيام بأعمال إنسانية رائعة لإنقاذ الجماعات المنكوبة من براثن التشرّد والجوع والتصفية الكاملة، ولكن ذلك لا يكفي. فنحن نلاحظ الآن انعدام القرار السياسي في الغرب على كافة المستويات تجاه مآسي الجنوب. وهذا شيء مقلق فعلاً. فبدلاً من أن يساعدوه على حلّ مشاكله الأساسية وترتيب أموره الداخلية، نلاحظ أنهم يسيِّرون الأضابير الخاصة به بشكل ارتجالي من يوم ليوم وبحسب المنعطفات والظروف. وبالتالي فلا ينبغي أن يستغربوا ظهور الحركات الأصولية المتطرفة. ففي ظل الفراغ الكبير الذي تشهده المجتمعات العربية والإسلامية، لم يبقَ إلاّ النزعة التبشيرية الدينية العتيقة لكي تملأ هذا الفراغ. والناس يميلون إلى الاستعصام بتراثهم في أوقات الشدّة والضيق. وهذا الأمر لا ينطبق على المسلمين فقط، وإنما ينطبق على جميع الشعوب في العالم. فالنزعة التبشيرية (أو المهدوية) تعطي بعض الأمل بالخلاص لمن فقدوا كل أمل؛ لمن اقتلعوا من جذورهم وقراهم، وأعيادهم وطقوسهم، وعقائدهم الحميمة والدافئة التي لا تخلو من الشاعرية. . . وكل هذه أشياء لا يفهمها المثقفون الغربيون أو لا يريدون أن يفهموها. ذلك أن عقل التنوير قد نسي جذوره الأولى ومعاركه التحريرية الأصلية، وتحوّل إلى عقل مهيمن ومسيطر وبارد. لقد فقد طزاجته الأولية وبراءته الأصلية ككل العقائد التي تترسّخ وتنتصر. وهكذا يرفع شعار العلمانية ويستغيث بفولتير كلما لمح شبح الأصولية الإسلامية أمامه! وينسى أن لهذه الأصولية أسباباً اجتماعية واقتصادية قاهرة وظروفاً من القمع السياسي الذي لا يُطاق. وهكذا يلتهي المثقفون الغربيون بتدبيج المقالات والكتب عن أصولية **الآخرين**. وينسون في الوقت ذاته أن هؤلاء الآخرين هم ضحية تاريخ جائر، تاريخ تعرّض للتأثير التفكيكي للحضارة الغربية

الفاتحة (لكيلا نقول المستعمِرة) منذ القرن التاسع عشر. كل هذا ينسونه ويغرقون في التحدّث عن تعصّب الإسلام والمسلمين، ويحلو لهم الحديث. . .

أعترف بأني لا أستطيع التوصّل حتى الآن إلى كتابة مفرّغة كلّياً من تلك الملابسات العتيقة والتي لم تعد تحتمل الخطاب الأيديولوجي الضدّ - كولونيالي، أو ما هو أسوأ: المضاد للإمبريالية. فقد أصبح هذا الخطاب ذريعة في المجتمعات العربية لإلقاء مسؤولية التخلّف كلها على الاستعمار! وقد ساد هذا الخطاب مباشرةً بعد الاستقلال، وكان شيئاً مفهوماً في وقته، ولكنهم أغرقوا فيه وبالغوا وضخّموا إلى حدّ أنه أصبح مجترّاً ومكروراً إلى ما لا نهاية. واستغلّته النخب الوطنية الحاكمة إلى أقصى حدّ من أجل التغطية على فشلها الذريع في مجالات عديدة. فكل المسؤولية ملقاة على الاستعمار والإمبريالية!. . . ولذلك فإني أرفض استخدامه أو الانصياع له كما يفعل الكثير من المثقفين العرب والمسلمين. فتخلّف العرب أو المسلمين بشكل عام سابق على الاستعمار بكثير، وإنْ يكن للاستعمار دور فيه. ولكن ينبغي تحديد مسؤولية هذا الدور بدقة دون زيادة أو نقصان. وإلاّ سقطنا في الخطاب الأيديولوجي للقومويين العرب أو للأصوليين الإسلامويين السائدين حالياً. ولهذا السبب رفضت في هذه المداخلة أن أُسقط مفهوم التسامح، بالمعنى الواسع والحديث للكلمة، على التراث الإسلامي كما يفعل المسلمون التبجيليون أو التبريريون. وأرفض الانصياع لأي عصبية قومية أو دينية عندما أتحدث عن شؤون التراث بشكل عام. وأعتقد أن هذه هي أفضل طريقة لخدمته وخدمة أبنائه ومساعدتهم على رؤية الأمور بشكل صحيح. وكما يقال: «صديقك من صدقك لا من صدَّقك». ولكني في الوقت عينه أرفض تسامح اللامبالاة، أو التسامح المتعجرف الذي تقدمه لنا الديمقراطيات الأوروبية الأكثر تقدماً بصفته نموذجاً يُحتذى. واعتبر هذا التسامح الذي يتصدَّقون به على الآخرين بلا معنى. أريد للشمال أن يتعامل بشكل إنساني مع الجنوب، بشكل يحترم إنسانيته، لا أن يشفق عليه وينظر إليه من فوق باستمرار.

أريد أن أتساءل: أين هي الإرادة السياسية، ومراكز القرار الاقتصادي والمصرفي، وذرى مراقبة نشر المعرفة والتكنولوجيا، وذرى تصميم القيم الأخلاقية التي يتوقف عليها ليس فقط الوجود اليومي لملايين البشر، وإنما مستقبل الجنس البشري بأسره؟ من الذي حدّد الخريطة الجغرافية - السياسية للعالم المعاصر منذ القرن التاسع عشر؟ من الذي يصرّ على الإبقاء عليها كما هي حتى الآن؟ أليس هو الغرب المهيمن؟ ألا يؤبّد ذلك كل تلك المآسي التي يُعاني منها العالم الثالث الآن؟ ألا يمكن القول بأنها

متضمَّنة بل ومُبرمَجة تاريخياً في هذا التقسيم الاستراتيجي للعالم؟ ولكن الغرب يقوم بعملية تقنيع أيديولوجي لنواياه ومصالحه وذلك تحت غطاء المبادىء السامية التي لا تشوبها شائبة. فهو يبرّر النظام العالمي القائم بحجّة الدفاع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها وعدم التدخل في شؤونها الداخلية. ثم لا ينفك يطلق تلك الدعوات المتعلّقة بحقوق الإنسان والتي أصبحت كالطقوس أو الشعائر الدينية. فهو لا همّ له إلاّ الدفاع عن حقوق الإنسان في كل مكان... ولكنها دعوات شكلانية نظرية مفرّغة من معناها في معظم الأحيان. والدليل على ذلك أنه يُغلِّب الصفقات العسكرية أو التجارية الضخمة على كل اعتبار لحقوق الإنسان إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك. وهكذا نجده يقول شيئاً، ويفعل شيئاً آخر...

إذ أقول هذا الكلام فإني لا أريد السقوط في أحضان الخطاب الضدّ - كولونيالي، ولا أريد إعفاء أنفسنا من كل مسؤولية. فما هذه هي طريقتي ولا مذهبي. لا أريد تجريم الغرب كما يفعل الأيديولوجيون العرب، ولا إنكار مسؤوليته الجسيمة في تحمّل تبعات التقدّم البشري والحضارة الحديثة. فليس من السهل تحمّل مثل هذه المسؤولية. أريده فقط أن يلقي نظرة على الوضع البائس في الجنوب، وأن يعرف أنه لن يهنأ له العيش تماماً إلاّ إذا تحسّنت أوضاع الجنوب. هذا كل ما أريد قوله. أُريد أن أتوجه بالخطاب إلى النيّات الطيبة في كلتا الجهتين، أي إلى أولئك الذين يناضلون من أجل البحث عن **أخلاقية مسؤولة للعقل السياسي** في جهة القوى الغربية المهيمنة. كما أريد أن أتوجه إلى من يبحثون عن الشيء ذاته في جهة «النخب» الحاكمة عندنا والمدعوة وطنية، هذه النُخب المسؤولة أيضاً عن فشل التحديث وتدهور الأوضاع على كافة المستويات في بلدانها. فليس الغرب هو وحده المسؤول. ولكنها مع ذلك تستمر في التغطية على مسؤوليتها من خلال استغلال خطاب الضحية الضدّ - كولونيالي إلى أقصى حدّ. فهي مسؤولية عن نشر الثقافة الأيديولوجية المضادة لكل أشكال التسامح بعد الاستقلال. هذا في حين أن الشعب كان بحاجة إلى ثقافة أخرى، ثقافة مستنيرة تستخدم كل الأساليب التربوية من أجل إشاعة التسامح الشعبي الطيب، وبخاصة التسامح الديني. ولكنها فعلت العكس تماماً طيلة الثلاثين عاماً الماضية، ونحن الآن نحصد نتيجة ما فعلته طيلة ما بعد الاستقلال. وبالتالي فإن الحركات الأصولية المتعصبة الحالية ليست إلاّ ثمرة من ثمارها، وإن كانت الآن قد أصبحت تحاربها بالحديد والنار، وتئن تحت وطأة هذه المواجهة (انظر الحروب الأهلية الداخلية المندلعة في كل مكان، أو التي تنتظر أن تندلع...).

إن أولئك الذين يتابعون المناقشة الكبرى المفتوحة الآن في فرنسا حول العلمنة وضرورة توسيعها يعرفون أن ثقافة التسامح في مجتمع تعدّدي وديمقراطي فعلاً سوف تؤدي حتماً إلى إعادة النظر في النظام التعليمي والتربوي الفرنسي. وإعادة النظر هذه تفرض حتماً إعطاء حجم أكبر للفلسفة، وللأنتربولوجيا الثقافية والقانونية، وللتاريخ المقارن للأديان والأنظمة اللاهوتية التي ولّدتها تاريخياً. وكذلك إعطاء حجم أكبر للتاريخ المقارن للثقافات والآداب المتعددة التي ظهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط. ففرنسا بلد متوسطي أيضاً وليست فقط بلداً أوروبياً. وهذا يعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الثقافات الأخرى غير الأوروبية وغير المسيحية. ولكن حتى البرامج التعليمية في بلد متقدم ومتحرّر كفرنسا تهمل هذه النقطة بسبب الخصومات العنيفة المتراكمة منذ العصور الوسطى في حوض المتوسط. وأقصد بذلك النزاعات الحادة التي نشبت بين اليهودية / والمسيحية (بصيغها الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية) / والإسلام. ثم أخيراً وليس آخراً بسبب الصراعات التي جرت بين أوروبا المعلمنة والرأسمالية / وبين العالم الإسلامي منذ أواخر القرن الثامن عشر. نقول ذلك دون أن ننسى فترة ذلك الكابوس الستاليني الطويل. ولا نزال بعيدين عن تحقيق هذا البرنامج التعليمي الواسع والنظرة الأنتربولوجية المقارنة حتى في أحدث جامعات الغرب وأكثرها أبّهة وشهرة. فالاهتمام بثقافات الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسط لا يزال ضعيفاً، وهو على أي حال مرمي في أقسام الدراسات الاستشراقية المهمَّشة والمعزولة. فإذا كان الوضع هكذا في بلدان الشمال الأوروبي المتقدم فما بالك به في بلدان الجنوب، أي في البلدان العربية والإسلامية بشكل خاص؟

هنا نلاحظ أن التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي لا يزال ينقصه الحدّ الأدنى من النظرة العلمية والانفتاح على المنهجيات الحديثة والثقافات الأخرى. وباستثناء بعض الأمثلة القليلة في تونس والمغرب الأقصى، فإن تدريس الفكر الإسلامي لا يزال قديماً بالياً (انظر الوضع المخيف لكلّيات الشريعة والمعاهد الدينية التقليدية. هناك حيث لا يزال لاهوت القرون الوسطى مسيطراً بشكل كامل) وحيث لا يزال السياج العقائدي المغلق يتحكّم بالعقول كالسجن. لا نزال إذن ننتظر بفارغ الصبر تطبيق المنهج النقدي التاريخي على الفكر الإسلامي في كل المعاهد والجامعات. ولا نزال ننتظر تطبيق منهجية تاريخ الأديان المقارنة من أجل تحرير الفكر الإسلامي (داخلياً) من تلك الأُطر المعرفية المتحجّرة للقرون الوسطى. لا نزال ننتظر تحرير الفكر الإسلامي من تلك النظرة المذهبية الضيّقة ومن كل الأحكام اللاهوتية المسبقة التي عفا عليها

الزمن. أقصد تلك الأحكام اللاهوتية التي تقيّد حركة المجتمع بل وتشلّها شلا في أحيانٍ كثيرة. وإذا لم يتمّ ذلك، إذا ما استمر الوضع الراهن على ما هو عليه، فإن تحرير العقليات سوف يظل متعذراً. وسوف تظل موضوعات حاسمة وأساسية مسجونة داخل دائرة ما كُنت قد دعوته بالمستحيل التفكير فيه. بمعنى آخر: فإن ما يمكن التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر لا يُشكّل إلاّ زاوية ضيقة ومحدودة جداً. وأما ما يستحيل التفكير فيه، ما يُمنَع التفكير فيه منعاً باتاً، فيُشكّل قارة واسعة مترامية الأطراف. وهذا الوضع لا يُمكن أن يستمر في المجتمعات العربية والإسلامية. وإذ أصف الوضع بمثل هذه القسوة، فإني لا أخشى من أن ينهض أحد ويكذّبني. فأنا أعرف جيداً وضع البرامج التعليمية في البلدان العربية والإسلامية. وعلى هذا المستوى أموضع مسؤولية كل أولئك الذين مارسوا حق اتخاذ القرار السياسي في مجال التعليم وصياغة البرامج، وبشكل أخصّ في ما يتعلق بتعليم التراث. فقد تمّ تقديم صورة خيالية محضة عن الماضي والدين والتراث، ولم تُقدَّم الصورة التاريخية الواقعية. وهذه الصورة الخيالية أو الأيديولوجية المضخَّمة هي التي تسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين. وقد ساهم في تشكيل هذه الصورة عشرات المنظّرين الأيديولوجيين والكتّاب الإنشائيين وبخاصة كتّاب الدرجة الثانية أو الثالثة. وبالتالي فإن أول خطوة ينبغي اتخاذها هي تفكيك أوصال هذه الصورة الأيديولوجية / وإحلال الصورة الواقعية التي تحترم الحقيقة التاريخية محلّها. ذلك أن الإنسان إذا لم يصحِّح نظرته لماضيه، فإنه لن يستطيع تصحيح نظرته لحاضره أو لمستقبله. أو قُلْ سوف لن يسير على هدى من أمره لصنع حاضره ومستقبله. لقد قتلت الأيديولوجيا العرب. . .

أخيراً فهل أنا بحاجة في نهاية هذه المداخلة للتأكيد مرة أخرى على التزامي القديم جداً والمتحمّس دائماً لبرنامج العمل الذي يتضمّنه عنوان مؤتمر قرطاج هذا: بيداغوجيا التسامح في الفضاء المتوسطي (أو من أجل تنمية التسامح بشكل تربوي وتدريجي في الفضاء المتوسطي)؟ فقد حاولت جاهداً أثناء كل تلك الفترة الطويلة من تدريسي في السوربون (٣٢ سنة) أن أمارس المنهجية التربوية أو البيداغوجية للتسامح. لقد اتخذت التراث الإسلامي كنموذج من أجل استكشاف فضاء معرفي أرحب وأوسع هو ما كنت قد دعوته منذ زمن طويل بالفضاء الإغريقي ـ السامي. فالتراث الإسلامي جزء من هذا الفضاء المعرفي الواسع والعريق مثله في ذلك مثل التراث اليهودي أو المسيحي أو الفلسفة الإغريقية أو الحداثة الأوروبية المُعَلْمنة التي ورثت كل ذلك وتجاوزته منذ أربعة قرون. الإسلام ليس شيئاً خصوصياً منفرداً في جهة، وبقية هذه

التراثات التي نشأت وترعرعت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط في جهة أخرى. الإسلام ينتمي إلى الفضاء الواسع نفسه بالمعنى الجغرافي والمعرفي للكلمة. فهو أيضاً وريث التراث الإغريقي ـ السامي (أي الفلسفة الإغريقية ـ التراث الديني التوحيدي). وقد أثّر في هذا الفضاء وتأثّر به على مرّ العصور. وبالتالي فلا معنى لعزل الإسلام وحشره في خصوصية ضيقة ومختلفة بشكل مطلق عن كل ما عداها. هذا ما يفعله المفكرون الغربيون عندما يتحدثون عن التراث اليهودي ـ المسيحي وينسون الإسلام وكأنه غير موجود!...

إن الخصومات التاريخية القديمة والحديثة (أي منذ القرون الوسطى وحتى زمن الاستعمار) هي التي أدّت إلى هذا العزل، وهي التي أقامت الجدران والحواجز بين تراثات روحية وثقافية تنتمي إلى الأصل المشترك ذاته (أي الأصل الإغريقي والوحي التوحيدي في آن معاً). وبالتالي فقد آن الأوان لكي نوسّع عقولنا ونفتح صفحة جديدة من العلاقات المتسامحة والمتفاعلة بين مختلف هذه التراثات التي ترعرعت على مختلف الضفاف: من أثينا إلى سورية إلى فلسطين إلى شبه الجزيرة العربية إلى بغداد إلى المغرب الكبير إلى إيطاليا وإسبانيا وفرنسا... وآن الأوان لأن يهتمّ الباحثون الأوروبيون بتراث الضفة الجنوبية والشرقية مثلما اهتمّوا بتراث الضفة الشمالية والغربية (أي التراث الأوروبي الذي يحظى وحده بالمركزية والعناية الفائقة والتقدير الحقيقي). إن الفضاء الإغريقي ـ السامي كان محلاً لانبثاق الرمزانيات الدينية والأنظمة الفكرية الفلسفية ولبلورتها وشيوعها وانتشارها داخل هذا الفضاء الواسع كله. وهذا ما يميّزه مثلاً عن الفضاء المعرفي للشرق الأقصى وأديانه (كالهند، أو الصين، أو اليابان. فهناك توجد تراثات دينية وفلسفية مختلفة تماماً ولا علاقة لها بالديانات التوحيدية ولا بالفلسفة الإغريقية). ولهذا السبب ألححت على القول بأن الإسلام جزءٌ من التراث الإغريقي ـ السامي، وليس من أي تراث معرفي آخر. بهذا المعنى فإن الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون. فلا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية مثلاً. هذا في حين أن علاقته أكثر من واضحة بأديان الكتاب: أي باليهودية والمسيحية. فالرمزانية المتعالية ـ أو رمزانية الوحي التوحيدي ـ هي التي تجمع بين الأديان الثلاثة. ويكفي أن نلقي نظرة مقارنة على التوراة والأناجيل والقرآن لكي نتأكد من ذلك. وكذلك الأمر فإن المراكز الحضرية لمنطقة الشرق الأوسط تأثرت بالفلسفة الإغريقية قبل ظهور الإسلام وفيما بعده، بل ونقلت هذه الفلسفة إلى أوروبا المسيحية في العصور الوسطى (انظر اهتمام المفكّرين المسيحيين

آنذاك بترجمة كبار فلاسفة الإسلام: كابن سينا، والفارابي، والغزالي، وابن رشد... إلخ. هذا ناهيك عن ترجمة العلم العربي بالمعنى المحض لكلمة علم).

وإذن فنحن جميعاً ننتمي إلى الفضاء العقلي والابستمولوجي نفسه بالمعنى الواسع للكلمة. والغريب العجيب أن ملايين البشر في كلتا الجهتين (الأوروبية - والعربية الإسلامية) يعتقدون بأنهم ينتمون إلى تراثين منفصلين تماماً، وأن الإسلام أبعد عنهم من الصين!. وكل ذلك عائد إلى الجهل وضيق الأفق وتوالي الكوارث والنزاعات التاريخية بيننا وبينهم. إن الأديان التوحيدية الثلاثة لا تزال تعتمد حتى الآن على ما كنت قد دعوته بالتراث الإغريقي - السامي. بل إن القيم الأكثر رسوخاً وشيوعاً لأوروبا المعلمنة لا تزال تعتمد عليه إلى حد كبير. أقول ذلك على الرغم من التطوّر الهائل الذي حقّقته أوروبا المعلمنة ابتداءً من القرن السادس عشر. فقد راجعت التراث الإغريقي - السامي وهضمته وتجاوزته.

ويُمكن القول بأن سبب الشعور بانتماء الإسلام إلى عالم / وأوروبا إلى عالم آخر مختلف تماماً يعود إلى حصول قطيعتين لا قطيعة واحدة. الأولى حصلت داخل الإسلام ذاته بدءاً من القرن الثالث عشر وانهيار الحضارة العربية - الإسلامية الكلاسيكية في بغداد على يد المغول عام ١٢٥٨م. والثانية حصلت بين أوروبا / وعالم الإسلام بعد الإقلاع الحضاري والنهضوي لأوروبا بدءاً من القرن السادس عشر. وهكذا غطس عالم الإسلام في العزلة والتخلّف والجهل، وراحت أوروبا تنفض عن نفسها غبار القرون الوسطى وتحقّق الاكتشاف تلو الاكتشاف. وهكذا ازدادت الشقّة واتسعت الهوّة إلى درجة أننا أصبحنا نعتقد وكأننا ننتمي فعلاً إلى فضاءين عقليين مختلفين تماماً. وهكذا راحوا يقولون: الشرق شرق / والغرب غرب، ولن يلتقيا. لكأنَّ عالم الإسلام ينتمي إلى الشرق! وأي شرق هذا؟ الهند شرق. نعم. الصين شرق. نعم. ولكن هل فلسطين وسورية وتركيا وتونس والجزائر والمغرب... شرق؟ الشرق يبتدىء بعد أفغانستان مباشرةً وليس قبلها.

إن القطيعة الفكرية التي حصلت داخل الإسلام ذاته، ثم بين الإسلام وبين أوروبا الحديثة فيما بعد، هي التي حجبت عنا رؤية تلك الاستمرارية الروحية والفكرية العميقة للفضاء الإغريقي - السامي. وهي التي حجبت عنا وحدته وتشابك علاقاته الوثيقة. وبالتالي فإني أدعوكم وأدعو نفسي إلى مواصلة الصبر والنضال والإصرار على نشر التسامح الفعّال والخروج من الانغلاقات والعصبيات الضيّقة التي فصلتنا عن بعضنا البعض طيلة قرون وقرون. أدعو إلى انفتاح كل ثقافات هذا البحر المتوسط الجميل

على بعضها البعض، وإلى تفاعلها مع بعضها البعض بروح التسامح والعطاء المتبادل. وكل ذلك من أجل نبش القرابات المطموسة، ولكن التي لم تضع نهائياً حتى الآن، وينبغي ألا تضيع...

ملحق

أربع مقابلات مع محمد أركون

ـ أجراها هاشم صالح ـ

(١)

الممكن التفكير فيه / والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي المعاصر

تقديم

في هذه المقابلة المطوّلة يوضّح محمد أركون لأول مرة موقفه من أهمّ مشكلة تخصّ الفكر الإسلامي والفكر الديني بشكل عام: مشكلة وجود الله وكيفية تصوّر هذا الوجود عبر التاريخ. وهو يرى أن لهذا التصور تاريخاً: بمعنى أن كيفية تصوّر الله والعلاقة معه تختلف في العصور الوسطى عمّا هي عليه في العصور الحديثة. ونفهم من كلامه أن الانقلاب الذي حصل أثناء عملية الانتقال من التصوّر السابق إلى التصوّر اللاحق هو الذي يُشكّل القطيعة الابستمولوجية الكبرى. وهذه القطيعة لم تحصل حتى الآن في الفكر الإسلامي، وربما كان حصولها إيذاناً بدخول هذا الفكر في أزمة نوعية حادّة لم يسبق لها مثيل من قبل، وربما كنا قد دخلنا الآن في بداية هذه الأزمة. ثم يوضّح أركون بعدئذ الخطوط العريضة لمشروعه المشهور باسم «نقد العقل الإسلامي». وهو لا يقصد بكلمة «نقد» هنا التجريح أو التشكيك كما يتوهم بعضهم، وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. إن محاولته النقدية هذه تُشكّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة. لا أريد أن أطيل الكلام على القارىء وإنما سأترك له حرية اكتشاف أفكار أركون بشكل مباشر من خلال هذا الحوار.

هـ. ص.

نص الحوار

هاشم صالح: يقول الدكتور حسن الترابي بأن الوضع عندنا أفضل منه عند الأوروبيين، لأن الله حاضر عندنا في كل مكان، في حين أنه غائب عندهم ومحشور داخل الكنيسة فقط. ما رأيك بكلام كهذا؟ كيف تفهمه؟

محمد أركون: لأول وهلة يمكن لهذا الكلام أن يحظى برد فعل متعاطف من قِبَلِ أولئك الذين تعبوا من إيقاع الحداثة المتسارع. فالكثيرون في أوروبا يُعانون من فقدان البُعد الروحي في الحياة بسبب الانغماس الكامل في البُعد المادي والماديات (انظر حياة الاستهلاك بكافة أنواعها). وبعد أن يشبع الإنسان من حياة الاستهلاك المادي قد يبحث عن شيء آخر، عن إشباع روحي مثلاً. يُضاف إلى ذلك أنهم يُعانون من صعوبة الحسم في مجال الأخلاق والقيم الأخلاقية، لأنه لم تعد هناك من ذروة عُليا تفرض بشكل قاطع ما هو ممنوع / وما هو مسموح كما كانت عليه الحال في السابق. فمجال المسموح به أصبح أكبر بكثير من مجال الممنوعات وذلك على عكس ما هو حاصل في مجتمعاتنا الإسلامية. لم يعد هناك من شيء ممنوع تقريباً في المجتمعات الأوروبية الحديثة (انظر الحياة الجنسية مثلاً). ولدى بعض شرائح المجتمع، أو لدى بعض الأفراد، نلاحظ نوعاً من الحنين إلى الماضي، أقصد الحنين إلى مرجعيات صلبة ودائمة، كما كانت عليه الحال في العصور الوسطى. بعضهم يحنّ إلى حقيقة مطلقة لا نسبيّة، حقيقة تفرض نفسها على الجميع دون استثناء. حقيقة تلزم الجميع باتباعها في حياتهم اليومية وفي علاقاتهم الاجتماعية.

هاشم: هذا ما كان سائداً في العصور الوسطى؟

أركون: عندما يُقال بأن ذلك قد حصل في العصور الوسطى فإنهم يثيرون بنوع من الحنين الارتدادي تلك اللحظة من التاريخ حيث كان الإنسان يعتمد على مرجعيات راسخة ومشتركة لدى الجميع. هذا لأول وهلة. ولكن عندما نراقب الأمور عن كثب، عندما ندرس تلك الحاجة وذلك الحنين الذي يشعر به الأوروبي المغموس كلياً بالحداثة المادية والعقلية، فإننا ندرك أنه ليس من السهل العودة إلى الوراء. ليس من السهل أن نجعل «الله» حاضراً في كل مكان من الأمكنة العامة في المجتمع، أي في كل العلاقات الكائنة بين الناس: في العلاقات الاقتصادية، والسياسية، والتنظيم القانوني والتشريعات. تُلاحظ أني وضعت كلمة الله بين مزدوجين، وسوف يرد تفسير ذلك لاحقاً. كنا نتمنى لو نستطيع تأسيس كل هذه الأشياء على قيم راسخة، مشتركة،

دائمة، لا تتعرّض لفعل التاريخية (أي للتغيّر والتحوّل)، ولا تتعرّض للنسبيّة بفعل الانتقادات المنبثقة باستمرار. السؤال المطروح الآن هو التالي: لماذا لم يعد هذا التصوّر القروسطي للعالم ممكناً في المجتمعات الأوروبية الحديثة؟ والجواب هو أنه لم يعد ممكناً من الناحية الثقافية والعقلية بالنسبة للروح. بمعنى أنه يصعب أن نفرض على الروح بطريقة قسرية ذلك التصوّر القديم عن وجود الله بصفته المرجعية المطلقة الصالحة للجميع والملزمة للجميع. هذا ما لا يستطيع المسلمون المعاصرون أن يفهموه، لأنهم غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلّق بوجود الله. إنهم غير قادرين على طرح مشكل الله أو وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل. لأننا عندئذ نصطدم بالخط الأحمر للتساؤل، أي بالخط الذي يستحيل تخطّيه أو تجاوزه، بالمستحيل التفكير فيه. ولهذا فعندما يقول حسن الترابي بأن الله موجود عندنا في كل مكان، فإنه لا يضيف مباشرة بأن هذا «الله» الموجود في كل مكان ما هو في الواقع إلاّ **تصور معيّن عن الله وليس الله ذاته**. وهذا التصوّر السائد الآن في كافة المجتمعات الإسلامية مشكّل من شيئين اثنين: خطاب علماء الدين التقليديين + التركيبة السياسية القمعية كما كانت قد تبلورت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية. هذان هما العاملان الأساسيان اللذان يحسمان التصوّر السائد عن الألوهة ـ أو عن الله، أو عن التقديس ـ في مجتمعاتنا. والله يسيطر عندنا على هذه الهيئة بالذات، وليس على أية هيئة أخرى. بمعنى آخر: إن الله هو بحاجة دائماً إلى وساطة اللغة **البشرية**، والمؤسّسات المصنوعة من قِبَلِ **البشر**، والنُظُم القانونية المبلورة أو المطبقّة من قِبَلِ **البشر** لكي يحصل تصوّره (تلاحظ أنّي ركّزت كثيراً على كلمة البشر والبشرية لكي أنبّه إلى فعل التاريخ والتاريخية). هكذا تجد أنه لا يمكننا أن نتوصّل إلى الله مباشرةً، وإنما نحن دائماً بحاجة إلى وساطة بشرية بيننا وبينه. إذا لم نفهم هذه الوساطة المحتومة، فإننا سنظلّ عندئذ على مستوى الحنين الماضوي الذي وصفناه سابقاً. سوف نظلّ على مستوى التصوّرات العذبة والمثالية، كما لو أنه كان من الممكن أن يتكلّم الله مباشرة معنا، أو أن يكون حاضراً بيننا بشكل مباشر. ولكننا نعلم أن هذا الشيء لم يحصل أبداً في أي يوم من الأيام. هذا وهم كبير سيطر على البشرية الأوروبية المسيحية، كما الإسلامية والعربية طيلة العصور الوسطى (من ناحيتنا لا يزال مسيطراً حتى الآن، والدليل على ذلك كلام الدكتور الترابي). بل ويُمكن القول بأن هذا الشيء لم يحصل حتى في القرون الوسطى التي يحنّ إليها بعض الأوروبيين اليوم بصفتها فترة مثالية لازدهار الدين وانتشار التقديس (أو الله) في كل مكان.

لماذا؟ لأنه حتى في العصور الوسطى لم يكن حضور الله يتمّ بشكل مباشر، وإنما من خلال وساطة الفقهاء وعلماء الكلام في الجهة الإسلامية، أو وساطة علماء اللاهوت والمراتبيات الهرمية الكنسية والحاخامية في الجهتين المسيحية واليهودية. نقصد بذلك أن الظاهرة ذاتها قد حصلت في الأديان التوحيدية الثلاثة كلها على الرغم من اختلافاتها الظاهرية وأشكالها التنظيمية وشعائرها العبادية (أو طقوسها). فهؤلاء هم الذين كانوا يبلورون التصوّر السائد عن الله، هذا التصوّر المُعتنَق من قِبَلِ جميع «المؤمنين». أضع كلمة مؤمنين بين مزدوجين لأني أقصد المؤمنين بالمعنى التقليدي للكلمة. لقد كانوا يبلورون ما يُدعى بحضور الله أو تعاليم الله ويفرضونها فرضاً على المجتمع. وبالتالي فالوصول إلى الله (أو إلى فكرة الله أو مفهوم الله) كان يتمّ أيضاً بشكل غير مباشر، أي عن طريقهم هم. فهم الذين يقرّرون ويفرضون التأويل الذي يريدون وذلك بحسب إمكانيات عصرهم الفكرية والعلمية، وبحسب اتساع مداركهم أو ضيقها (فهم بشر وليسوا معصومين). ولكن هذا التصوّر كان يفرض نفسه على عامة الشعب وكأنه فعلاً كلام الله أو تعاليمه. يحصل ذلك كما لو أن الله كان حاضراً فعلاً (وبشكل مباشر) بين البشر. وذلك لأن عامة الشعب لا تلحظ الواسطة. بل وأن الكثير من المثقفين في العالم الإسلامي والعربي لا يلحظونها، فما بالك بعامة الشعب التي يجيّشها الأصوليون حالياً؟ هذه هي النقطة الأساسية؛ هنا تكمن العقبة الكأداء التي تستعصي على فهم جمهور المسلمين لأنها غير محلَّلة جيداً في اللغات الإسلامية الأساسية وفي طليعتها اللغة العربية بالطبع.

وإذن فهناك فرق بين الله جلّ وعلا وبين التصوّر الذي يشكّله البشر عنه في لحظة ما من لحظات التاريخ. وعندما يتحدث الترابي ـ أو غيره من رجال الدين ـ عن الله، فإنه يقدّم تصوّره هو وتأويله هو عن هذه الحقيقة المتعالية التي لا يرتفع إلى مستواها البشر. وهو يتوهم أنه يتوصّل إليها بمجرد أن يذكر اسمها. ولكنها في الواقع لا توجد في الفضاء الاجتماعي أو الفضاء السياسي أو الفضاء القانوني التشريعي أو الفضاء الاقتصادي السوداني إلاّ على هيئة الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع السوداني. وإذن أريد من كل ما سبق أن أتوصّل إلى النتيجة العامة التالية:

الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدّمون عنه تصوّرات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته! بمعنى آخر: **لا يُمكن للبشر أن يتوصّلوا إلى الله إلاّ عن طريق وساطة بشرية.** هذه هي النقطة

التي أُريد التركيز عليها. ولكن الوهم الكبير الذي سيطر على البشرية طيلة أجيال وأجيال (سواء أكان ذلك في الجهة الإسلامية أم في الجهة المسيحية) هو أن الله بذاته حاضر بين البشر؛ هو أن الأنظمة السياسية والتشريعية والاجتماعية السائدة تمثّل تعاليمه فعلاً وحقاً... سوف أتناول الأمور من زاوية أخرى لتوضيحها أكثر فأكثر وأقول: ما إن تلفظ كلمة الله حتى ينبغي أن نعود فوراً إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقولها؟ بأية لغة بشرية؟ ثم ينبغي أن نعود إلى التأويل الذي يفسّر هذه الكلمة. فنحن في الواقع لم نتوصّل إلى الله إلاّ عن طريقه وطريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلّم الله بواسطتها ويؤكّد ذاته، أي الكتب المقدّسة نفسها. فهذه الكتب هي أيضاً مشكّلة من لغة طبيعية بشرية، وبالتالي فهي بحاجة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها وتفسيرها. وهنا تُطرح كل إشكالية تأويل الكتب المقدّسة والطريقة التي فسّرها بها علماء الدين والفقهاء والمشرِّعون. هنا يكمن كل تاريخ الإسلام والفكر الإسلامي. المشكلة هي أن المسلمين يعتقدون أنه من السهل أن نتكلم عن الله هكذا في الهواء، أو يكفي أن نذكر اسمه أو نحيل إليه لكي نتوصّل إليه مباشرة أو لكي يصبح حاضراً بيننا. هذا تصوّر مثالي عذب خاصّ بالعصور الوسطى، أي عندما لم يكن الناس يستطيعون التفريق بين الاسم / والمسمّى، بين الكلمة / والشيء الذي تدلّ عليه.

هاشم: ولكن القرآن يصلنا بالله مباشرةً لأنه كلام الله.

أركون: بالطبع. ولكن القرآن بحاجة إلى تأويل أيضاً. ينبغي أن نذكُر هنا بنظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق. مأساتنا نحن المسلمين هي أن الأطروحة الثانية (أي الأطروحة الحنبلية القائلة بأن القرآن غير مخلوق) هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ. وحذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلا لفترة قصيرة وفي الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص. وبما أن الأطروحة التقليدية قد سيطرت علينا طيلة عشرة قرون أو أكثر، فإننا لم نعد نستطيع أن نتخيَّل وجود أطروحة أخرى، أو تصوّر آخر للأمور. لقد طُمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية. وبالتالي فينبغي أن نحفر عليها أركيولوجياً، أن ننبشها من تحت الأرض، أن نذكُر الناس بها. وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ. ماذا تعني هذه الأطروحة؟ إنها تعني ـ بكل بساطة ـ أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسّد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية. هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ. وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلاّ عن طريق لغة بشرية. وكل ما عدا ذلك وهم أو عدم قدرة على التمييز.

ماذا يعني ذلك أيضاً؟ إنه يعني أنك ما إنْ تستخدم لغة بشرية للتوصّل إلى الله أو لكي تسمّيه حتى تجد نفسك مضطراً لمواجهة كل صعوبات التأويل والتفسير الخاصة بانبناء المعنى داخل هذه اللغة البشرية (علم النحو والصرف، علم النظم والمعاني). هذه مسألة بسيطة وصعبة في الوقت ذاته. بمعنى أن إدراكها سهل لمن ينظر، ولكنه عسير المنال ـ أو مستحيل ـ لمن لا يستطيع أن ينظر. لماذا؟ لأن هناك عقبة نفسية تحول بين البشر ـ أي المسلمين هنا ـ وبين فهم هذه الوساطة البشرية. لا توجد فقط عقبة ابستمولوجية أو علمية، وإنما توجد أيضاً عقبة نفسية هائلة. فالأمور واضحة وضوح الشمس، ومع ذلك فإن الناس لا يستطيعون أن يروا! وذلك لأن التلاميذ لم يتلقوا هذه النظرية منذ نعومة أظفارهم في البيت أو في المدرسة. ولم يتربوا عليها، وإنما تربوا على عكسها تماماً. نعم، لقد بتر المسلمون أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعاً باتاً نظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق. ونحن لا نزال ندفع حتى اليوم ثمن هذا البتر دماً ودموعاً (انظر ما يحصل الآن من مجازر ومآس). وصديقنا حسن الترابي لا يأخذ بعين الاعتبار نظرية المعتزلة إذ يقول ما يقوله، هذا على الرغم من أن المعتزلة مسلمون بالكامل، ولهم المشروعية ذاتها التي لغيرهم. وبالتالي، فأنا لا أعارض تصوّرات الأصوليين بكلام مجلوب من الخارج: من أوروبا، أو من عصر التنوير، أو من السوربون. فليكفّوا إذن عن القول: هذا استغراب، هذه تبعية للمناهج الغربية... إلخ. لا. أنا أعارض الأصوليين بما أجده داخل التراث الإسلامي ذاته. فليعد المسلمون إذن إلى تلك المناقشة الكبرى التي شغلت أسلافهم العظام في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد). ليعودوا إليها وليعتبروا بها وليفتحوا الإضبارة من جديد. لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية. يُمكنك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي ذاته، هذا الشق الذي بُتر وحُذف منذ أكثر من عشرة قرون بحدّ السيف... وهذا البتر هو الذي أدّى إلى انهيار العقلانية العربية ـ الإسلامية في العصر الكلاسيكي، بعد أن كانت قد شهدت صعوداً رائعاً ومدهشاً (انظر كتابي عن **الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري**).

هاشم: هل تعتقد أنه لكي يتقدّم المسلمون ـ أو على الأقل لكي يخرجوا من الورطة التي يتخبطون فيها الآن ـ فإنه ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في العلاقة القديمة بين الإنسان والله؟ ثم أن يعيدوا النظر في التصوّر القروسطي عن الله (تصوّر مظلم، قسري، مرعب)...

أركون: بالطبع. ينبغي أن نفعل هنا ما فعله نيتشه في منهجيته الجنيالوجية عندما

كشف عن أصل الأخلاق المسيحية. فلكي تتحرّر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول (أي كيف تشكّل وانبنى لأول مرة). ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل وذلك لكي يقدّم نفسه بشكل طبيعي، بدهي، لا يقبل النقاش. ثم لكي يقدّم نفسه وكأنه كان دائماً موجوداً هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجوداً هكذا إلى الأبد. بمعنى آخر، فإنه يفعل كل شيء لكي يغطّي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكي يخفي تاريخيّته. هذا ما تفعله كافة العقائد والتصوّرات الدوغمائية في جميع الأديان. ولذلك فعندما ينهض مفكّر جديد ويحاول أن يحفر وينقّب عن أصل الأشياء (أي أصل العقائد الراسخة)، فإنه يجد نفسه وكأنه يرتكب فضيحة أو ينتهك المحرّمات. كل مفكّر كبير كان يمثّل فضيحة في عصره، شذوذاً عن القاعدة، خروجاً على المألوف. ولذلك فعندما يتقدّم في عملية الحفر أكثر فأكثر ويكاد يقترب من منطقة الحقيقة، فإنه يجد كل القوى المحافظة والتقليدية تنهض في وجهه دفعةً واحدة، وذلك لكي تمنعه من الوصول إلى هدفه. والمفكّر هنا يُشبه قاضي التحقيق الذي يُحقّق في قضية معيّنة أو في جريمة ما. فإذا كانت هناك قوى كبرى لا مصلحة لها في الكشف عن الحقيقة، فإنها تضرّ به مباشرة إذا ما تقدّم أكثر مما يجب، إذا ما تجاوز الخط الأحمر... حذار إذن أن تقترب من الحقائق قبل الأوان!..

مهما يكن من أمر فإن المنهجية الجنيالوجية (أي الأصولية ـ النشوئية) تدفع بنا إلى طرح السؤال التالي: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرة؟ ينبغي أن نعود هنا إلى كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو: **ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظوراً إليه من وجهة نظر المؤرّخ**، وليس من وجهة نظر المؤمن التقليدي. عندئذ نفهم الفرق بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخاً / والرؤية التبجيلية الموروثة. والبروفسور بوتيرو مختصّ بحضارة وادي الرافدين، أي بالحضارة الآشورية والأكادية والسومرية، ثم بشكل أخصّ بالأديان السامية القديمة، أو أديان الشرق الأوسط القديم. وهي الأديان التي سبقت مباشرة الدين اليهودي وانبثاق فكرة الإله الواحد المتعالي لأول مرة. ويُبيّن المؤلّف عن طريق الأبحاث التاريخية والأركيولوجية المحسوسة كيف انتقلت البشرية من مرحلة الشرك وتعدد الآلهة / إلى مرحلة الإيمان بالله الواحد الأحد. ولكنه يُبيّن أيضاً وفي الوقت ذاته مدى العلاقة المدهشة (حتى في ما يخصّ التفاصيل) بين حكاية الطوفان ـ طوفان نوح ـ الواردة في التوراة، وبين الحكاية ذاتها كما هي واردة في أسطورة غلغامش السابقة على التوراة بزمن طويل. وهذا دليل واضح على مدى العلاقة الوثيقة بين الأديان التوحيدية / وأديان الشرق الأوسط القديم التي سبقتها. وقد

زلزل هذا الكشف الأركيولوجي الهائل الوعي الغربي كله منذ أن توصّل العالم الإنكليزي ج. سميث إلى ما توصّل إليه في أواخر القرن الماضي (أي عام ١٨٧٠ تحديداً). وهكذا أُثبتت تاريخية التوراة بشكل قاطع لا لبس فيه (وهذا حدثٌ لا يقلّ خطورة عن الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، بل يزيد...).

أعود إلى نقطة البداية وأقول بأنه ينبغي أن نطبّق المنهجية الجنيالوجية على النطاق اللغوي والفكري العربي لكي نعرف كيف تشكّلت فكرة الإله الواحد فيه لأول مرة. بمعنى آخر، ينبغي أن نعود خمسة عشر قرناً إلى الوراء، إلى لحظة القرآن، حيث تقول الآية ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾. عندئذ ترسّخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة العربية (أو قُلْ فكرة التأليه التوحيدي، لأن فكرة التأليه التعددي كانت موجودة لدى العرب قبل القرآن). عندئذ ترسّخ تصوّر محدّد عن الله وعلاقة الإنسان به ونوعية هذه العلاقة. وهذا التصوّر لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم. وأنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصوّر. معاذ الله. ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلّى عبقرية الإسلام. وإنما أقول بإعادة تأويله، أي بتأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصوّر العصور الوسطى مرعب ومخيف يشلّ طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض. هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس «لاهوت» جديد في الإسلام. أقول ذلك وأنا أعلم أن كلمة «لاهوت» تثير مخاوف عديدة، وربما كان من الأفضل أن نقول تأسيس علاقة جديدة بين الله / والإنسان، بين المجال المقدّس / والمجال الدنيوي، بين العبادات / والمعاملات. فمن الواضح أنه إذا لم نتحرّر من التصوّر اللاهوتي القروسطي لهذه العلاقة، فإننا لن نستطيع أن نتحرّر على المستوى السياسي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي، أو حتى الاقتصادي (انظر مسألة الربا أو الفائدة وكيف تعرقل أحياناً سير عمل البنوك)... هنا تكمن نقطة التمفصل الأساسية بين اللاهوت / والسياسة، بين التصوّر المرعب للتأليه / والتصوّر المطلق للحاكم أو لأنظمة الحكم. ولذلك فإني أكاد أقول بأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء. ولذلك أُعطيت الأولوية للتحرير الديني - أو للإصلاح الديني - على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية واجتماعية وأخلاقية. فهو الذي يخلع المشروعية على كل أنواع التحرير هذه. وهو الذي يُشعرك بالطمأنينة (إذا ما تمّ بشكل ناجح) لكي تنطلق قوياً فاتحاً في كافة المجالات الأخرى. عندئذ يُمكنك أن تنتصر على القوى الرسوبيّة في داخلك، أن تفتح العالم. ولكنه إذا لم يتمّ فإنك لن تستطيع أن تنجح في أي مجال. وحتى لو نجحت، فإنك سوف

تنتكس لا محالة. هنا تكمن عقدة العقد ومسألة المسائل.

ما الفرق بين الناحية الأوروبية / والناحية العربية ـ الإسلامية؟ لماذا نهضت أوروبا وتخلّف المسلمون؟ لأن أوروبا عرفت كيف تتحرّر من أسر تلك العلاقة القروسطية، كيف تقيم محلّها علاقة جديدة محبِّذة للعمل والإقبال على الحياة دون خوف، أو دون عقدة الإحساس بالذنب. لأن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلّقة بفكرة الله وكيفية تصوّر العلاقة معه تجيء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية. لأنها لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، ولم تقمعها. بل ووصل الأمر بمفكّريهم إلى حد التحدّث عن «موت الله» كما فعل نيتشه. ولكن حتى عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيراً لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. وإنما هي تعني موت جنيالوجيا معيّنة، أو طريقة لغوية معيّنة للتعبير عن وجود الله. فالله حيٌ لا يموت. ما يموت، ما هو تاريخي حقاً، هو تلك التصوّرات التي يُشكِّلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله. ولكن البشر لا يستطيعون التمييز بين الله سبحانه وتعالى، وبين التصوّر الذي يشكّلونه عنه. فهو في تنزيهه يتعالى عليهم وعلى كل الكائنات، ومع ذلك يعتقدون أنهم يصلون إليه، أنهم يلمسونه، أنه حاضر بينهم! (إله شخصي، والعامة بحاجة إلى التشخيص لكي تستطيع أن تؤمن بوجود الله).. وهنا تكمن معضلة المعاضل في ما يخصّ نقل التصوّر الحديث إلى المؤمنين التقليديين من مسلمين أو غير مسلمين (ذلك أن الأمر ذاته ينطبق على الأصوليين المسيحيين واليهود).

إن التصوّر القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتألُّه قد مات، أو ينبغي أن يموت. لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصوّر آخر أكثر رحابة ومحبة وغفراناً. وهكذا محلّ التصوّر الذي يقمعنا ويسحقنا يحلّ التصوّر الآخر الذي يُسامحنا ويُحرّرنا. ويُمكن القول بأن التصوّر الحديث لله يتجلّى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصوّر الحديث. وهذه هي صورته السائدة في مجتمع أوروبي متقدم، مجتمع تجاوز ـ بعد معارك طاحنة ـ الصورة القروسطية المتجهمة والمكشّرة لله والتألُّه. هكذا تجد أن تصوّرنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور. فإذا كان المجتمع منفتحاً، متقدّماً، مزدهراً، كان تصوّره لله هادئاً، سمحاً، وديعاً. وإذا كان المجتمع يُعاني من الفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد، فإن تصوّره لله سوف يكون بالضرورة ضيّقاً، عنيفاً، قمعياً.

هاشم: دعنا ننتقل إلى نقطة أخرى: أنت تضع مشروعك العام تحت عنوان «نقد العقل الإسلامي». ما الذي تقصده بذلك؟

أركون: أقصد إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم. ولكن لكيلا يخيفك المشروع سوف أقول بأني أميّز بين ثلاث أو أربع مراحل أساسية: ١) مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي؛ ٢) مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري؛ ٣) مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراري (أو ما يُدعى بعصر الانحطاط)؛ ٤) مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. وربما كان ينبغي أن نضيف إليها مرحلة خامسة يُمكن أن ندعوها بـ «الثورة القومية» (عبد الناصر ١٩٥٢ـ ١٩٧٠)، فـ «الثورة الإسلامية» (١٩٧٠ـ وحتى اليوم). لكن دعنا نتوقف عند المراحل الثلاث الأولى لأنها هي المراحل التي تأسّس فيها العقل الإسلامي وتبلور وترسّخ. ودائماً ينبغي أن نعطي الأولية لمرحلة البدايات والتأسيس. وإذا لم نفهمها فإننا لن نفهم ما يحصل الآن.

أولاً: في ما يخصّ مرحلة القرآن والبدايات التكوينية (أي من السنة الأولى وحتى سنة ١٥٠ للهجرة، أو ٦٢٢ـ ٧٦٧ للميلاد). كنت قد درست هذه المرحلة في كتابي **قراءات في القرآن**، وقُلت بأن كلمة «عقل» على هيئة المصدر غير موجودة في الكتاب. الشيء الموجود هو عبارات استفهامية من نوع: أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أو: صمّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون... إلخ. وبعد تحليل طويل استنتجت ما يلي: إن للعقل مكانة خاصة في النصّ القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصّة للقرآن والتي تختلف كثيراً عن صيغة الحديث مثلاً، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... إلخ. إن الصيغة البيانية للقرآن تذكّرنا بصيغ الكتب المقدسة السابقة كالتوراة والأناجيل. فالقرآن يستخدم، مثلها، الأنواع التالية من الخطاب: الخطاب النبوي، الخطاب التشريعي، الخطاب السردي القصصي [﴿إنّا نقص عليك أحسن القصص﴾..]، الخطاب الحِكَمي (من حِكَم وأمثال ومواعظ)، الخطاب التسبيحي الإنشادي (التسبيح والتهليل والترتيل). ونلاحظ أن الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجّر، يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الإستدلالي، البرهاني القائم على المحاجّة. ونلاحظ أيضاً أن موطن الفهم والإدراك الحسّي والعاطفي هو القلب وليس الرأس. بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور. وكذلك فإن المعنى

يُوحَى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يُحدَّد عن طريق المفاهيم الإستدلالية المنطقية.

ويبدو الخطاب القرآني وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد طيلة عشرين عاماً. وبالتالي فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (أي يردّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم). إنه عقل جيّاش يغلي كما الحياة. وليس أبداً عقلاً بارداً تأملياً أو استدلالياً برهانياً (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلاً). ولهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة ثم في بغداد والذي كان متأثراً بالفلسفة الأرسطوطاليسية قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الإستدلالي. وهذا خطأ، فهو غير موجود فيه. وكذلك وقع المسلمون المعاصرون في الخطأ نفسه، فقد وجدوا حتى علم الذرة في القرآن!... هذه قراءة إسقاطية للقرآن لا قراءة تزامنية، بمعنى أنها تُسقط على القرآن ما ليس فيه. أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم. بمعنى أنّي أنسى كل شيء وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي. فلا يضير القرآن في شيء ألا يحتوي على المفهوم الأرسطوطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل. كما لا يضيره ألا يحتوي على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة. فالقرآن كتاب ديني عظيم، وليس كتاباً في علم الجغرافيا أو التاريخ أو الذرة أو البيولوجيا... ولكن من شدّة غيرة المسلمين عليه، فإنهم يريدونه أن يحتوي على كل شيء.

لقد آن الأوان لكي «يقرأ» المسلمون القرآن، لكي يفهموه على حقيقته، لكيلا يقوّلوه ما لا يريد قوله؛ آن الأوان لأن يكفّوا عن إسقاط هلوساتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب ديني أولاً وقبل كل شيء. آن الأوان لأن يروه في نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجّرة التي تسحر الألباب (من هنا سبب إعجاب العرب القرشيين به حتى عندما كانوا يُعادون محمداً ويتهمونه بأنه «شاعر» أو «مجنون»...). وبالتالي فإن الخطاب المجازي أو الرمزي لا يُمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يُمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلّمون والمفسّرون الكلاسيكيون فيما بعد وذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة في وقتها. ولكنهم إذ أخذوا المعنى المجازي على أساس أنه حرفي اعتقدوا أنهم استنفدوا المعنى وهم لم يستنفدوه وإنما قيّدوه.. وفرضوه على الأجيال التالية وكأنه المعنى الوحيد الممكن (وحدها الآيات التشريعية تبدو واضحة وتحتاج إلى معالجة خاصة).

هاشم: ولكن القرآن يمتلىء بعبارات من نوع: أفلا ينظرون؟ أفلا يعقلون؟ أفلا يتدبَّرون؟... إلخ. ألا يعني ذلك الدعوة إلى العقل، إلى استخدام العقل؟

أركون: نعم. ولكن ليس بالمعنى الأرسطوطاليسي أو الحديث لكلمة عقل. ينبغي أن نعلم بأن للعقل تاريخاً وصيرورة تاريخية، بمعنى أنه يتحوّل ويتغيّر عبر العصور وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية... وعندما تتردد في القرآن كثيراً عبارة «أفلا تعقلون؟»، فإن ذلك يعني بشكل أساسي: أفلا ترون إلى عجائب الله في خلقه؟ أفلا تلمحونها؟ لماذا لا تؤمنون بي؟ أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبيّنها لكم؟ أفلا تشكرون ربكم على النعم التي رزقكم بها؟... إلخ. وبالتالي فالمعنى الأولي - أو التزامني - لكلمة عقل في القرآن تعني مجرد الربط، أي إقامة علاقة معيَّنة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالي، بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد وغضب الخالق أو جبروته... إلخ. ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه أشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقاً، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو إلى المجال اللغوي والثقافي العربي. نظرة العقل في القرآن تتركّز على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز، وليس على الواقع ذاته. لكأنَّ الخطاب القرآني يُشكّل عالماً كاملاً من الآيات والرموز، وليس من خلال التحليل المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا. ولذلك فإن كلمة سماء أو أرض أو شمس أو قمر أو رعد أو برق أو نجوم... إلخ، ينبغي ألا تخدعنا فهي ليست مقصودة لذاتها، أي بمعناها الفيزيائي المحسوس، وإنما مقصودة بمعناها الرمزي والمجازي. إنها موجودة كعلامات للدلالة على عظمة الخالق وقدرته. فالرعد أو البرق ليس ظاهرة فيزيائية يُمكن تحليلها علمياً، وإنما هو علامة على شيء آخر: على جبروت الخالق. بهذا المعنى فإن الكون كله يصبح مخزناً للعلامات والرموز التي تسبّح بحمد الله.

ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته. وعندئذ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته. فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد. وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً محدداً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيّناً. هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلّوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني

يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا: كالحياة، والموت، والآخرة، والعمل الصالح، والعدل، وحب الجار. . . إلخ. وفيه مبادىء أخلاقية ذات طابع كوني كتلك الآية التي تقول: ﴿من يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾. ألا يكفي هذا المبدأ الأخلاقي وحده لكي يوجّه كل سلوكك وكل حياتك الشخصية في المجتمع؟

هاشم: والآن ماذا عن المرحلة الثانية من مراحل العقل الإسلامي؟

أركون: الآن ننتقل إلى مرحلة العصر الكلاسيكي الذي يمتد من عام ١٥٠ إلى عام ٤٥٠ هجرية (هذه تواريخ تقريبية بالطبع)، أي من عام ٧٦٧ إلى عام ١٠٥٨ ميلادية. هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بـ «العصر الذهبي» للحضارة العربية ـ الإسلامية. عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه: هو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي. ومن المعلوم أن النصوص الكبرى للفكر الإغريقي كانت قد أصبحت متوافرة في اللغة العربية عن طريق الترجمة منذ نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. من الصعب أن ندرس كيف انبثقت العقلانية العربية ـ الإسلامية في تلك الفترة. ينبغي أن ندرس المناخ النفسي لكي نفهم كيف انبثقت هذه العقلانية من خلال الصراع ضد المعرفة الأسطورية أو ضد المتخيَّل الديني المهيمن. فالمعرفة العقلانية تخرج من رحم المعرفة الأسطورية (أو البدائية، أو المجازية، أو الرمزية). وكل ذلك مرتبط بتطوّر الحضارة العربية ـ الإسلامية من كافة النواحي: اقتصادياً واجتماعياً وتقنياً وعلمياً وفلسفياً. وقد تجسّد صراع العقل التحليلي المستقلّ بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أخصّ وأكبر في حركة الفلاسفة والعلماء بالمعنى المحض لكلمة علم. عندئذ أنجبت الحضارة العربية ـ الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا ومسكويه وابن رشد. . . إلخ. ويُمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنيّة جداً كالجاحظ مثلاً. ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قُلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغمائية أو الخرافية بأسلوب ساخر، مسرحي، رائع. بمقياس عصره وإمكانياته يُمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانياً كبيراً.

عندئذ حصلت المواجهة الحامية بين طرفين أساسيين في الساحة الثقافية العربية ـ الإسلامية: طرف المقلِّدين أو المحدِّثين المرتبطين بالعلوم الدينية / وطرف العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية أو «الدخيلة» بحسب تعبير ذلك الزمان. وهي تسمية هجائية

أطلقها خصوم الفكر الإغريقي كابن قتيبة وتذكّرنا بمقولة «الغزو الفكري» السائدة الآن في بعض الأوساط الأيديولوجية العربية والإسلامية. وعندما نعود إلى مناقشات تلك الفترة وننظر إلى ما يحصل حالياً نكاد نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة! فموقف المتشدّدين من العلم الإغريقي في ذلك الزمان يُذكّرنا بموقف الأصوليين اليوم من العلم الأوروبي ومناهجه. وإذن فالظاهرة ليست جديدة، وإنما تضرب بجذورها في أعماق التاريخ. وهذا الصراع بين كلا الطرفين ليس فقط نظرياً أو تجريدياً، وإنما يُعبّر عن تمايز اجتماعي واضح على أرض الواقع. ذلك أننا نلمح وراءه صراعاً بين فئتين اجتماعيتين (لكيلا نقول طبقتين): فئة الخاصّة المثقفة والمرفّهة نسبياً من الناحية المادية / وفئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدّثين والوعّاظ وأئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصاً. وكانوا يلقنون الشعب ـ من خلال خطب الجمعة مثلاً ـ صيغة مبسّطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلاني. وقد تجلّى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (٨١٣ـ ٨٣٣م). ومن المعلوم أن المأمون قد تبنّى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقرّبهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل، أي الحنابلة بشكل خاص. وربما كانت تلك هي المرحلة الوحيدة التي ينتصر فيها العقلانيون في تاريخ الإسلام، بل ويشكّلون أيديولوجيا النظام!

وهناك تضاد آخر أثّر في طريقة استخدام العقل في الساحة الإسلامية: هو ذلك التضاد الكائن بين أهل الاجتهاد / وأهل التقليد. وهو يعكس أيضاً تمايزاً اجتماعياً ـ أيديولوجياً على أرض الواقع. والاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية ـ الإسلامية في بغداد. وأما هيمنة التقليد فقد ترافقت مع تفكّك السلطة المركزية وتشكّل الإمارات المحلية المتنافسة والدخول في ما يُدعى بعصر الانحطاط. ويتحدّث المؤلّفون بشكل شائع عن فتح باب الاجتهاد / وإغلاق باب الاجتهاد للدلالة على هاتين المرحلتين المتمايزتين. ففي أثناء المرحلة الأولى تشكّل الفكر الإسلامي ونضج على أيدي الأئمة المؤسّسين: أئمة المذاهب الكبرى من سنّية وشيعية وإباضية. وفي أثناء المرحلة الثانية، تمّ تقليد هذه التعاليم فقط وتكرارها واجترارها في الزوايا الدينية أو المدارس أو الطرق الصوفية... عندئذ دخل العالم الإسلامي في ليل طويل رتيب.

هاشم: وهذه هي المرحلة التي تدعوها بالمرحلة السكولاستيكية(*)، أي المدرسانية التكرارية التي تشبه ما حصل في أوروبا المسيحية أثناء العصور الوسطى؟

(*) كلمة «سكولاستيكية» مأخوذة من الكلمة اللاتينية: «سكولا»، أي مدرسة.

أركون: بالطبع. وهي المرحلة التي ورثناها نحن المسلمين المعاصرين! وبالتالي فالإسلام الذي يهيمن علينا اليوم ليس هو إسلام العصر الكلاسيكي المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الجهد والاجتهاد، وإنما هو إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار. من هنا صعوبة موقفنا الحالي وعدم قدرتنا على مواجهة الوضع كما ينبغي. فنحن نعاني من قطيعتين مرعبتين لا من قطيعة واحدة: قطيعة مع الفترة الأكثر إنتاجاً وإبداعاً من تراثنا الكلاسيكي، وقطيعة مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وبالتالي فلا عجب في أننا نتخبط اليوم في ظلام بهيم أو عجز رهيب. فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعةً واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرُّف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخّر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية (مسافة التفاوت التاريخي تتراوح بين ثلاثمائة وأربعمائة سنة). لقد أصبحت المرحلة السكولاستيكية الاجترارية تقف كالحجاب الحاجز الذي يمنعنا من رؤية ما حصل في تاريخنا في القرون الهجرية الستة الأولى، وتمنعنا أيضاً من التواصل بشكل طبيعي مع الحداثة الأوروبية (انظر موقف المحافظين والأصوليين المعاصرين من هذه الحداثة وكيفية تقييمهم لها).

هاشم: ما هي نوعية العقل الذي سيطر أثناء المرحلة السكولاستيكية، مرحلة التقليد والتكرار؟

أركون: إنه عقل ضيّق بطبيعة الحال، عقل يحذف الفكر الفلسفي كله عملياً (مَنْ تمنطق فقد تزندق)... عقل مرتبط بتعاليم مذهب معيّن وأقليم معيّن (مذهب مالكي، أو حنبلي، أو حنفي، أو شافعي، أو إباضي، أو إمامي...). وكل مذهب منكفىء على نفسه في نوع من المنافسة والعزلة الغيورة على الذات. ثم حصلت القطيعة الهائلة وشبه المطلقة بين الإسلام السنّي / والإسلام الشيعي بعد القرن الثالث عشر الميلادي، وأصبحا وكأنهما ينتميان إلى عالمين أو تراثين مختلفين تماماً. هذا في حين أنهما ينتميان إلى الأصل نفسه، والمصدر نفسه، والتاريخ نفسه. ثم زاد الجهل والفقر والغوص في العزلة الداخلية من حدّة الحساسيات المذهبية والطائفية. ونحن نرث كل ذلك اليوم! وبالتالي فالمهمة أمامنا ضخمة، والعمل طويل. وأفق التحرير أو الخلاص لا يزال بعيداً. وهكذا ضمر العقل الإسلامي وضاق بضمور الظروف الاجتماعية والاقتصادية والخوف من الاعتداءات الداخلية أو الخارجية. وفي حين أن العقل كان لا يزال حراً منتجاً في العصر الكلاسيكي، وفي حين أن المناقشات العقائدية بين مختلف

المذاهب كانت واردة ومفتوحة، أصبحت ممنوعة في عصر الانحطاط. وأصبح مجرد التفكير وكأنه جريمة، أو ارتكاب للخطيئة والذنب. وانقطع الناس عن بعضهم البعض، وانكفأوا على عقائدهم المذهبية الضيّقة، وراحوا في نوم عميق... نوم لم نستفق منه حتى الآن!... أو قُلْ بالكاد ابتدأنا نستفيق...

هاشم: استيقظنا على وقع أقدام الفاتحين الغزاة في القرن التاسع عشر، في عصر «النهضة»...

أركون: نعم. هنا تبتدىء المرحلة الرابعة من مراحل العقل ومصيره أو صيرورته في أرض الإسلام. وكانت استفاقة العقل التقليدي صعبة جداً في البداية، وكانت صدمة الحداثة مريعة. ثم أخذنا نتعوّد عليها شيئاً فشيئاً. ولكنّي أحب أن أميّز هنا بين نوعين من الحداثة: الحداثة المادية / والحداثة العقلية أو الفكرية. فالحداثة المادية متوافرة في مجتمعات إسلامية عديدة، خصوصاً الغنية منها، ولكن الحداثة العقلية هي التي تنقصنا بشكل موجع. يُمكن لمجتمع إسلامي غني أن يستورد كل أنواع التكنولوجيا والتجهيزات المخبرية والطبية وأجهزة الكومبيوتر والمعلوماتية. ومع ذلك فلا يُمكن أن نعتبره حديثاً. لماذا؟ لأن تحديث العقليات لم يتمّ، أو لم يصب إلاّ نخبة أقليّة من المثقفين. وهذا هو سبب انتصار الأصوليين حالياً. لو أن الحداثة العقلية انتصرت في أرض الإسلام، لكان مصيرهم يُشبه مصير كل الحركات الماضوية والمتطرّفة في البلدان الأوروبية الحديثة، أي ١٠٪ أو ١٥٪ على أكثر تقدير. ومجرد وجودهم الضخم والكثيف في الشارع يعني أن التحديث الفكري لم ينجح؛ يعني أن طريق التحرير أمامنا لا يزال طويلاً.

هاشم: ماذا تقصد بالحداثة الفكرية أو العقلية؟

أركون: أقصد جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكّلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى. فقد حصلت قطيعة لاهوتية مع ثورة لوثر واحتجاجه الشهير في بداية القرن السادس عشر. وحصلت قطيعة ابستمولوجية في مجال علم الفلك مع الثورة الكوبرنيكية واكتشافات غاليليو. وتغيّر تصوّرنا للكون والعالم فانتقلنا من التصوّر المغلق والمحدود الذي هيمن على البشرية طيلة العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية وحتى أواخر العصور الوسطى / إلى التصوّر المنفتح واللامحدود (الكون مفتوح ولانهائي، والأرض ليست إلاّ كوكباً صغيراً من كواكبه ومجرّاته التي لا تُحصى، وليست هي مركز الكون كما توهمت البشرية القديمة طيلة قرون وقرون، وليست الشمس هي التي تدور

حولها كما يبدو ظاهرياً وإنما العكس... إلخ). ثم توالت الاكتشافات العلمية والفتوحات الفلسفية في القرن الثامن عشر ـ عصر التنوير ـ وما بعده. وحصلت القطيعة الكبرى مع اللاهوت المسيحي أو قُلْ مع هيمنته على الحقيقة المطلقة أو احتكاره لها. وكان أبطال هذه القطيعة العلمية ـ الفلسفية هم أشخاص من نوع: ديكارت، غاليليو، كوبرنيكوس، نيوتن، سبينوزا، لايبنتز (هذا في ما يخصّ القرنين السادس عشر والسابع عشر). أما أبطالها الذين واصلوا أعمال أسلافهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فيُمكن أن نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر: كانط، هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد، أينشتاين. ثم تواصلت الحداثة وترسّخت في القرن العشرين على يد العلوم الحالية (انظر الفيزياء الدقيقة والانعكاسات الفلسفية بل وحتى اللاهوتية المترتبة عليها). هذه هي مغامرة العقل الكبرى في الغرب، وهذه هي فتوحاته، ذكرناها بسرعة شديدة. وكل هذه الفتوحات العقلية لم يُشارك فيها العقل الإسلامي بذرةٍ واحدة. لقد بقي غريباً عليها كلها، أو مهملاً على قارعة الطريق، وكأن الأمر لا يعنيه. فتخيّل معي الوضع! تخيّل حجم الهوّة السحيقة التي تفصل بيننا وبينهم... وعندما أقول العقل الإسلامي فإنّي أقصد العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني والأفغانستاني... إلخ. أقصد كل عالم الإسلام. ومن هنا صعوبة موقفه أمام الغرب حالياً، واختلال التوازن إلى درجة مخيفة، ومحاولة سيطرة القوي على الضعيف، أو المتقدّم على المتأخّر. فلا مكان في العالم للضعيف المتأخّر.

لقد حاول مفكِّرون كبار ـ كطه حسين مثلاً ـ أن يُدخلوا المنهج الفيلولوجي والتاريخي إلى الساحة الثقافية العربية في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن. ولكن رد فعل العقل السكولاستيكي (أي المحافظ) عليهم كان هائجاً وعنيفاً إلى درجة أنهم اضطروا للتراجع عن فتوحاتهم الفكرية. بل واضطروا للندم والتوبة! ذلك أن علماء الدين التقليديين الذين يُمثّلون هذا العقل المتحجّر رأوا فيهم خطراً على الرؤية القديمة للأمور. وبما أنهم هم الذين يمثّلون الأغلبية من الناحية السوسيولوجية ـ على الأقل حتى الآن ـ فإنهم استطاعوا إسكات أصواتهم وأصوات من تلاهم.

هاشم: ثم ماذا حصل بعدئذ؟

أركون: حصل بعدئذ أنه تمّ إقفال المرحلة «الليبرالية» أو مرحلة «النهضة» التي استمرت من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٥٠. تُلاحظ أنّي وضعت كلمتي ليبرالية ونهضة بين مزدوجين لأنهما كانتا مجرد محاولة لاستدراك ما فات واللحاق بركب الحضارة الحديثة. وللأسف فإنه لم يتح لهذه المرحلة أن تنجح لأسباب عديدة ربما كان أهمّها

ما يلي: تغلُّب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلُّب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. وهكذا تشكّلت أيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحدّيات الخارجية المتمثّلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل. وحلّ العقل النضالي ـ إذا جاز التعبير ـ محلّ العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثّل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة. واتخذ هذا العقل النضالي شكلين: الشكل القومي من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٧٠، والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام ١٩٧٠ وحتى اليوم. وهذا العقل النضالي يختلف في آن معاً عن العقل الليبرالي وعن العقل التقليدي الذي استمر يهيمن على كلّيات علوم الدين والشريعة والأزهر والنجف والزيتونة في تونس والقرويين في فاس... إلخ.

فالعقل النضالي المتجسّد في أيديولوجيا الكفاح ضد الخارج مركَّب من عدة عناصر: من أفكار الثورة السياسية البورجوازية الفرنسية، ومن أفكار الثورة الاجتماعية لـ «الديمقراطيات الشعبية» التي كانت سائدة في الاتحاد السوفييتي والبلدان الشيوعية. ولكن مشكلة هذا العقل هو أنه نقل إلى البلدان العربية والإسلامية أيديولوجيا لم تنبت فيها ولا تتطابق مع حاجاتها بالضرورة. لماذا؟ لأن المجتمعات العربية والإسلامية لم تشهد تلك الصراعات الثقافية ـ الاجتماعية الخصبة التي شهدتها المجتمعات الغربية على مدار قرنين من الزمن. كما ولم تشهد التجربة الصناعية والفتوحات التقنية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية. ماذا يعني أن تنقل الأيديولوجيا الماركسية مثلاً إلى مجتمع زراعي ريفي فقير لم تقلب بنيته التحتية بعد ولم يشهد الثورة الصناعية؟ وهكذا أصبح الفكر استلاباً بدل أن يكون مدعاةً للتحرير. ثم إن الخطاب ضد الاستعمار يبقى مشروعاً ومفهوماً ما دام الاستعمار موجوداً داخل المجتمعات العربية أو الإسلامية. ولكنه يصبح تجريدياً ولا يدل على حقيقة ملموسة بعد التخلّص من الاستعمار. وهكذا انتفخ الخطاب العربي وتأدلج إلى درجة كبيرة وانفصل عن حركة الواقع الحقيقية.

هاشم: والآن؟

أركون: والآن إذا ما أُتيح لآخر قضية تحرير وطني أن تحل (أقصد المشكلة الفلسطينية) ويوضع حدّ لآخر ظاهرة استعمارية في العالم العربي (أي الاستيطان الإسرائيلي)، فإن العرب والمسلمين بشكل عام سوف يجدون أنفسهم في مواجهة أنفسهم لأول مرة. وسوف تندلع كل المشاكل دفعة واحدة: مشكلة التنمية أولاً، مشكلة اقتناص الحريات السياسية والديمقراطية ثانياً، مشكلة تشكيل المجتمع المدني المتماسك والمتراص الصفوف. عندئذ سوف تبتدىء مرحلة ما أدعوه بالجهاد الأكبر،

أي الجهاد ضد النفس الداخلية. عندئذ سوف تخفّ أهمية أيديولوجيا الكفاح وسوف يرفع العقل الليبرالي النقدي رأسه لكي يُطالب بحقوقه. عندئذ يُمكن للعقل النقدي أن يتغلّب على العقل الأيديولوجي حتى في صيغته الأصولية الحالية. عندئذ سوف تحصل المواجهة الكبرى للّذات مع ذاتها، أي مواجهة الشق التحديثي للشق التقليدي داخل كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الإسلامية. ومن خلال هذه المواجهة الخصبة والجدلية ـ والعنيفة جداً أحياناً ـ سوف يتولّد طريق المستقبل. فمعركة التنمية وتحقيق الحرية وبناء المؤسسات الديمقراطية على أرض الواقع لا يقلّ صعوبة عن المعركة ضد العدو الخارجي.

هاشم: ما هي المهمة العاجلة بعد أن نخلو لأنفسنا، بأنفسنا؟

أركون: المهمة العاجلة تتمثّل في ما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنتربولوجية (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي). ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطوّر، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد. المسلمون يريدون أن ينهضوا، العرب يريدون أن يتحركوا، أن ينطلقوا. هذه حقيقة واقعة. ولكنهم في كل مرة يجدون أنفسهم مشدودين إلى الخلف بقوة قاهرة. ما هي هذه العراقيل الداخلية التي تمنعهم من الانطلاق؟ ما هي هذه العُقد المزمنة التي تحول بينهم وبين التصالح مع أنفسهم ومع العصر؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن تُطرح اليوم. أعتقد في ما يخصّني أن تطبيق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي كان دائماً يؤجَّل في الماضي. وكانت الأولوية تُعطى لحركات التحرّر الوطني والصراع ضد الخارج. وهذا شيء مفهوم ومشروع كما قُلت لك. ولكنه أخَّر من عملية التحرير الداخلي، لأنك لا تستطيع أن تقوم بالعمليتين دفعة واحدة. ولا تستطيع أن تخضع التراث للنقد التاريخي، في الوقت الذي تتخذه كوسيلة عُليا أو مقدسة للجهاد والكفاح. وبالتالي فإن تطبيق هذه المناهج الحديثة على القرآن، والحديث، والفقه، والتفسير، وعلم الكلام، والأدبيات البدعوية (علم الفرق، والملل والنحل)، والشريعة، والسيرة النبوية... إلخ، ظل مؤجلاً حتى الآن. ونحن نعلم أن التحرير الداخلي مرتبط بهذه العملية ارتباطاً لازماً. لأنك لن تستطيع أن تنطلق إلاّ إذا صفَّيت حساباتك مع ماضيك، إلاّ إذا قمت بعملية تهوية في أحشاء الماضي.

ماذا يعني كل ذلك عملياً؟ إنه يعني تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام

الأوّلي وتشكّل المصحف ودولة المدينة الأولى والخلافة... إلخ (كما فعل المؤرّخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكُّل التاريخي للأناجيل). كما وتنبغي دراسة سيرة النبي وشخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث، وذلك لفرز العناصر التاريخية فيها / عن العناصر التبجيلية التضخيمية. هذه الصورة التاريخية، إذا ما تمّت، سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرّستها القرون. وهذا الصراع الجدلي الخلاّق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أي الرؤية الواقعية ـ التاريخية / والرؤيا المثالية الموروثة هو الذي سيولّد البديل الجديد. وإذن فلا يطلبنَّ أحد مني البديل مسبقاً. فالبديل ليس جاهزاً، البديل يتولّد من خلال العمل، من خلال الصراع، من خلال التفاعل مع ما هو موجود. لنتخيل أن لدينا كتابين لا كتاباً واحداً عن التراث: الأول يحكي قصته طبقاً للنظرة التقليدية المعروفة؛ والثاني يتحدّث لنا عنه طبقاً للنظرة التاريخية الحديثة. في الواقع إن الكتاب الأول هو وحده المتوافر في المكتبة العربية، وأما الثاني فلا يزال ينتظر من يكتبه. وسوف تكتبه حتماً الأجيال المقبلة، لأن الحاجة أم الاختراع، والحاجة أصبحت ملحّة. لو توافر لدينا الكتاب الثاني لوجدنا أمامنا الصورة التقليدية لكيفية تشكّل المصحف / والصورة التاريخية لكيفية تشكّل المصحف ذاته، الصورة التقليدية للشريعة / والصورة التاريخية للشريعة، الصورة التقليدية لشخصية علي مثلاً / والصورة التاريخية... إلخ. عندئذ يحصل التوازن داخل الوعي الإسلامي بين البُعد التاريخي / والبُعد الاسطوري أو الخيالي. أما الآن فإن الغلبة تبدو شبه كاملة لصالح التقليد والنظرة اللاتاريخية للأمور. فالشارع العربي أو المكتبات العربية والإسلامية تغصّ بكتب التراث التي ترسّخ الصورة التقليدية عن التراث. ولكنك لا تكاد تجد كتاباً واحداً يُجسِّد النظرة التاريخية والعقلانية. كيف تريد، والحالة هذه، ألا ينتصر الأصوليون؟ قارن الوضع ذاته مع بلد أوروبي حديث كفرنسا أو كألمانيا تجد العكس تماماً. فالكتب التراثية عن التراث موجودة، ولكن ينبغي عليك أن تبحث عنها على ضوء الفتيل لكي تجدها. ينبغي أن تذهب إلى الكنائس. وهي الكتب العقائدية التي تقدّم النظرة التبجيلية ـ الإيمانية عن المسيح، ومريم العذراء، والحواريين، والتاريخ المقدس... إلخ. هذا في حين أن الكتب التي تقدّم النظرة التاريخية ـ العلمية هي التي تتصدّر واجهات المكتبات الكبرى. وهي التي يُمكن أن تعثر عليها في كل مكان، وبسهولة كبيرة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يكون الوعي التاريخي في الغرب هو الذي يتغلّب على الوعي الأسطوري. كم هو عدد الكتب الموثّقة التي تتحدّث عن شخصية يسوع الناصري بطريقة تاريخية منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم؟ وهل

تستطيع أن تعدّها؟ كم هو عدد الكتب التي تستخدم كل معطيات علم التاريخ والآثار لكي تقدّم صورة أقرب ما تكون إلى الدقة الموضوعية عن انبثاق المسيحية؟ إنها تشكّل مكتبة كاملة لوحدها في اللغة الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية. هذا ما ينقصنا بشكل موجع في المكتبة الإسلامية. ففي هذه الأخيرة لا يوجد إلاّ كتاب واحد عن التراث من المغرب الأقصى إلى شمال سورية والعراق (بأشكال متعدّدة بالطبع، وبآلاف النسخ المختلفة، ولكن المضمون واحد، والنظرة هي ذاتها لم تتغيّر منذ مئات السنين). على هذا النحو يُمكن تحرير الوعي الإسلامي من الداخل وليس من الخارج كما فعلت بعض محاولات «تجديد التراث» في الثلاثين سنة الأخيرة، ولكن دون نجاح يُذكر. وهنا يكمن الفرق الأساسي بينها وبين محاولتي أنا في «نقد العقل الإسلامي».

هاشم: ما هو في رأيك سبب الازدهار الحالي للحركات الأصولية؟ بعض المراقبين الخارجيين يقولون بأن ذلك عائد إلى أن الإسلام متزمت بجوهره، أو أن المسلمين لا يُمكن أن يكونوا إلاّ متعصبين...

أركون: لا، لا. هذا غير صحيح. سبب التزمت والتطرّف الحالي يعود أولاً إلى عوامل ديمغرافية واقتصادية وسياسية وضغوط خارجية. ينبغي أولاً أن ننظر إلى حالة المجتمع قبل أن نتحدث عن الدين. فالمجتمع هو الذي يحسم الأمور وليس الدين. أو قُلْ إن حالة المجتمع هي التي تحسم كيفية التديُّن أو التمسك بالدين: فإذا كان المجتمع فقيراً، مكتظاً بالسكان، مليئاً بالمشاكل، فإنه سوف يتطرّف في تديُّنه. وهذا الأمر ينطبق على المسيحية كما على الإسلام (انظر إلى وضع المسيحية في أوروبا حتى القرن التاسع عشر تقريباً. وانظر إلى وضعها الحالي في يوغسلافيا الصربية أو روسيا أو بولونيا...). وإذن فالتعصب أو العنف ليس حكراً على الإسلام، فقد امتلأ تاريخ أوروبا السابق بمحاكم التفتيش وحروب الأديان. وينبغي ألا تكون ذاكرة المثقفين الغربيين قصيرة إلى مثل هذا الحدّ. العنف ظاهرة أنتربولوجية مخزونة في أحشاء كل فرد وكل مجتمع (عندما أقول أنتربولوجية فإنّي أقصد بأنها إنسانية، من «أنتربوس»، أي الإنسان). وعندما تتراكم المشاكل في مجتمع معيّن ولا تجد لها حلاً أو أملاً بالحل، وعندما تحتقن أموره إلى أقصى حدّ ويزيد فيه الكبت السياسي، فإنه ينفجر. وعندئذ يستخدم اللغة الدينية كتبرير لانفجاره إذا لم تكن لديه غيرها. وهذه هي حالة المجتمعات الإسلامية التي لم تقم بمراجعة تراثها الديني ولم تترسّخ فيها بعد ثقافة علمانية حديثة كما حصل في دول أوروبا الغربية. في هذه الأخيرة عندما يُظلم العمال كثيراً من قِبَلِ أرباب العمل فإنهم ينفجرون أيضاً، ولكنهم يستخدمون لغة الاحتجاجات

والإضرابات والمطالب الاجتماعية، وليس اللغة المسيحية لسبب بسيط: هو أن المسيحية لم تعد هي المرجعية الأساسية في مجتمع معلمن منذ زمن طويل. وبالتالي فاستخدام الإسلام من قِبَلِ الحركات الأصولية أيديولوجي، وليس دينياً أو روحياً.

عندما تقرأ منشوراتهم أو كُتُبهم لا تجد فيها تركيزاً على القيم الروحية للإسلام، وإنما على المشاكل الاجتماعية أو الاقتصادية، والكبت السياسي، واستبداد الحكام. إنها منشورات سياسية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكنها مغلَّفة بلغة المعجم الديني التقليدي لأنها هي وحدها التي تستطيع أن تجيِّش الجماهير وتحرّكها. فالجماهير لا تعرف غيرها تقريباً، فعليها تربَّت منذ الصغر، وهي التي تشكّل لحمة هويتها وجذورها. عندما أسأل طلاّب الدراسات العليا عن موقفهم مما يجري حالياً، فإن الكثيرين يجيبونني على هذا النحو: «نحن نريد أن نكون مسلمين (بالمعنى الأصولي للكلمة طبعاً) لأننا منبوذون في مجتمعاتنا، ولأننا مستغلُّون من الخارج، من الغرب. الإسلام هو هويتنا». هكذا نجد أنه حتى المثقفين يعودون إلى العناصر العميقة للهوية والجذور. وكيف يُمكنهم أن يعودوا إلى إسلام غير أصولي، إسلام ثقافي، منفتح ومتسامح، إذا كُنا نعلم أن الفكر الفلسفي قد حُذِف من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد (أي منذ ثمانية قرون)؟ الإسلام الوحيد الموجود في الساحة هو الإسلام الأصولي، فهو الذي يملأ البيت والجامع والمدرسة وحتى صفحة التراث في الجرائد الكبرى! ومن يريد أن يعود إلى الإسلام سوف يعود إلى الأصولية حتماً، أي إلى إسلام ابن تيمية وآيات الله، وليس إلى إسلام المعتزلة أو ابن رشد... فما بالك بإسلام جديد محدّث ومفرّغ من كل رواسب القرون الوسطى؟ أين نحن منه الآن؟ إنه بعيد المنال...

أعود الآن إلى مسألة العوامل الديمغرافية ودورها في انفجار الحركات المتطرفة الحالية. هل تعلم أن عدد سكان معظم الدول الإسلامية قد تزايد ثلاث مرات بعد الاستقلال؟ كم كان عدد سكان مصر عام ١٩٦٠؟ عشرون مليوناً. الآن أصبح أكثر من ستين مليوناً. كم كان عدد سكان القاهرة، وقد تعرّفت عليها آنذاك؟ مليونا نسمة. الآن أصبح أكثر من عشرة ملايين. من يستطيع أن يلبّي حاجات عشرة ملايين في بلد فقير في موارده؟ وهكذا جاءت الحركات الإسلامية لكي تسدّ النقص ولكي تقدّم الخدمات الاجتماعية لأحياء مهملة كلّياً من قِبَلِ الدولة ومتروكة لحالها. وقُلْ الأمر نفسه عن الجزائر. وهكذا ظهر إسلام شعبوي معبّأ كل التعبئة ويصرخ بالانتقام. إسلام يجيّش كل العاطلين عن العمل وكل الشبيبة المسحوقة التي لم يعد لديها أي أمل، أي نسبة

كبيرة من الشعب. وفي رأيي أن هؤلاء ضحية نظام جائر على كلا المستويين: الداخلي والخارجي. فالنخب الوطنية التي حكمت البلاد بعد الاستقلال لم تفعل شيئاً يذكر لتلبية حاجات هؤلاء الناس المادية والمعنوية، كما أنها فشلت في مشاريع التنمية والإصلاح. بل ويُمكن القول بأنها هي التي مهّدت الطريق لظهور هذه الحركات التي تحاربها حالياً بالحديد والنار. وأتذكر أنني عندما كنت أحضر «مؤتمر الفكر الإسلامي» في الجزائر دورياً بعد عام ١٩٦٩، فإن الاتجاه الأصولي هو الذي كان يهيمن عليه، وهو الذي كان يُدعَم من قِبَلِ السلطات الرسمية. ولم يكن أحد يشجّع على توليد تيار فلسفي منفتح في الإسلام. فكيف يمكن ألا ينتصر الاتجاه الأصولي المغلق على يقينياته القديمة؟...

هاشم: والآن ما هو دور العوامل الخارجية؟

أركون: للأسف فإن استراتيجيات الدول الكبرى (أي الدول الغربية في الواقع) لا تُساعد على تسهيل الأمور. فالتبادل الاقتصادي مع دول الجنوب يتمّ دائماً لصالحها، وكذلك التحكّم بأسعار النفط والمواد الأولية. وهكذا تقبل باختلال التوازن غير عابئة بتدهور أحوال سكان هذه البلاد الفقيرة والمنكوبة. وفي الوقت الذي تتهمها بالتعصب والجهل والظلامية، فإنها لا تفعل شيئاً يُذكر لتحسين أوضاعها الاقتصادية. وهي تعلم علم اليقين بأنه لا يُمكن للتطرّف أن يتراجع إلاّ بتحسين الأحوال المعيشية لهؤلاء السكان. وهذا دليل على انعدام الحسّ الإنساني - إنْ لم أقلْ الأخلاقي - في العلاقات الدولية. فالمسلمون ليسوا متطرّفين حباً بالتطرّف كما يتوهم بعضهم، وإنما لأنهم جوعى، مقهورون، محتقرون في إنسانيتهم وفي عقر دارهم.

في الآونة الأخيرة أصبح الغربيون يقولون بأنهم لن يتعاملوا إلاّ مع الأنظمة التي تحترم الحدّ الأدنى من حقوق الإنسان والممارسات الديمقراطية في الحكم. ولكننا نعلم أنهم ظلّوا طيلة الستينات والسبعينات يتعاملون كل التعامل مع أنظمة تدوس هذه الحقوق برجليها كل يوم. بل ويُمكن القول بأنهم لا يزالون مستمرين على هذا النحو حتى الآن، وإنْ يكن قد حصل تحسُّن طفيف هنا أو هناك. وعندما تسأل القادة الأوروبيين عن ذلك يقولون لك: ماذا تريدنا أن نفعل؟ هذه مشاكل داخلية، ونحن لا نستطيع أن نتدخل في شؤونهم الداخلية، وبخاصة أننا متهمون بالاستعمار! وهكذا تستفرد الأنظمة الديكتاتورية بشعوبها، وتتجلى أنانية الغرب بشكل واضح. وعندما تسأل رجال الأعمال العرب: لماذا لا توظّفون أموالكم في بلدانكم التي هي بأمس الحاجة إليها؟ فإنهم يجيبونك: وكيف تريدنا أن نوظّفها في بلدان قلقة لا نعرف متى

يتغيّر نظام الحكم فيها؟ إننا لا نستطيع أن نخاطر برؤوس أموالنا هكذا. وبالتالي فإنهم يوظّفونها في البلدان الرأسمالية ذات الاقتصاد القوي والقوانين المضمونة. وهكذا يزداد الشمال غنى على غنى، والجنوب فقراً على فقر. ثم يقولون لك: التعصب، الإرهاب، الإسلاميين!...

(٢)

تشكّل الأصولية، التفاوت التاريخي، وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث

تقديم

يُعتبر محمد أركون أحد كبار الاختصاصيين في الدراسات الإسلامية ليس فقط على المستوى العربي أو الإسلامي، وإنما أيضاً على المستوى الدولي. وقد أصبحت كتبه تُترجم إلى الإنكليزية والألمانية والإيطالية مثلما تُترجم إلى العربية. في الواقع إنه ابتدأ بحوثه بأطروحته لدكتوراه الدولة عن «التيار الإنساني والعقلاني في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري». ثم وسّع هذه البحوث فيما بعد إلى الوراء وإلى الأمام لكي تشمل كلّية التراث العربي ـ الإسلامي. وأصدر عدّة كتب بهذا الصدد منذ السبعينات وحتى اليوم. وتندرج كتبه كلها تحت العنوان العريض التالي: **نقد العقل الإسلامي** (بالمعنى التاريخي والأنتربولوجي والفلسفي لكلمة نقد). ولكن يمكن تلخيص مشروعه أيضاً بالعبارة التالية: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ بمعنى آخر: كيف نفهمه على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية؟ من هنا صعوبة بحوثه أحياناً لأنه يُوظّف كل مصطلحات هذه العلوم في دراسة التراث أو إضاءة التراث من الداخل.

هـ. ص.

نصّ الحوار

هاشم: يُبدي بعض المفكّرين المسلمين قلقهم من تطبيقك للمنهج التاريخي وغيره من المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي. ويقولون بأن ما ينطبق على التراث المسيحي في الغرب لا ينطبق علينا نحن. ما رأيك بمثل هذا الموقف؟ كيف تفهمه؟

أركون: إسمح لي أولاً أن أتحدث قليلاً عن تجربتي الشخصية في ما يخصّ دراسة التراث. كنت حتى الآن قد ظللت منغلقاً داخل المناقشة الإسلامية ـ الإسلامية إذا جاز التعبير. بمعنى أنّي كنت أحلّل التراث الإسلامي من الداخل وأكتفي بذلك في معظم الأحيان. فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه في الماضي والحاضر عن كل شيء. لا ريب في أن المسلمين بحاجة دائماً إلى أن يتناقشوا في ما بينهم حول الطريقة التي ينبغي أن يفهموا بها تراثهم الديني ويفسّروه. هذا شيء مؤكد. ولكنّي بتّ أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة إلى شيء آخر أيضاً. أقصد أنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الآخرين (وبخاصة الأوروبيين) مع تراثهم. إنهم بحاجة إلى فتح النوافذ والأبواب لكي يشمّوا هواءً جديداً فلا يظلّون منغلقين داخل جدران بيتهم الخاص. باختصار، إنهم بحاجة إلى الاطلاع على الدراسات الحديثة المتركّزة على تاريخ الأديان بشكل خاص. وهي دراسات مزدهرة كثيراً في اللغات الأوروبية الحديثة كالإنكليزية والفرنسية والألمانية. ولكنها للأسف شبه معدومة في اللغة العربية واللغات الإسلامية الأساسية الأخرى كالتركية والفارسية والأوردية... إلخ. إن الموقف السلبي من العلم الحديث لا يقدّم أي شيء للمسلمين، على العكس إنه يُساهم في استمرارية جمودهم وتأخّرهم. قد تبدو هذه الحقيقة تحصيل حاصل، ولكن المشاكل سرعان ما تنشب عندما ننتقل إلى التطبيق، أقصد تطبيق العلوم الاجتماعية الحديثة على دراسة التراث. وبالتالي فلكي نفهم الظاهرة الأصولية بشكل صحيح ومطابق، فإننا مضطرون للمرور من خلال العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة التي تلقي أضواء ساطعة على التراث، أي تراثٍ كان. ولكن المحافظين يردّون علينا قائلين وبشكل فوري بأن العلوم الاجتماعية لا تنطبق على الفكر الإسلامي، وأنها نتاج الغرب، وبالتالي فلا علاقة للمسلمين بها ولا فائدة تُرجى من استخدامها. في الواقع إن هذا الموقف ليس جديداً، وإنما يضرب بجذوره في الماضي البعيد. من هنا سرّ قوته واستمراره شعبياً أو شعبوياً بالأحرى. فمعاداة العلوم العقلية أو «الدخيلة» كما كانوا يسمّونها ليست بنت اليوم. وانتشار الحركات الأصولية اليوم ليس غريباً ولا مدهشاً إلاّ لمن يجهلون حقائق التاريخ. على العكس إنه منطقي تماماً، ولكنه ليس أبدياً ولا أزلياً. فالمسلمون سوف يتطوّرون مثلهم مثل غيرهم. والإسلام ليس معادياً للتطوّر على عكس ما يزعم الجهلة والمغرضون. ولو كان معادياً له لما سمح بإقامة حضارة رائعة طيلة القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخه.

هاشم: إلى أي لحظة تعيد انتصار التيار الأصولي التقليدي؟

أركون: إلى لحظة السلجوقيين في القرن الحادي عشر الميلادي. فحتى ذلك الوقت كان الإسلام الكلاسيكي، إسلام المجد والازدهار، لا يزال يتمتع بالحيوية ويسمح بالمناظرات الخلافية والتعددية العقائدية والفكرية. ثم جاؤوا وقضوا على كل ذلك، وأسسوا «المدرسة» وأشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار الـ كولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى. وشيئاً فشيئاً راح الفكر العربي ـ الإسلامي يضمر ويفقد حيويته الأولى التي أنجبت مفكّرين كباراً من أمثال الفارابي، وابن سينا، والجاحظ، والتوحيدي، وغيرهم كثير.

هاشم: بعضهم يتهم الغزالي بأنه هو الذي قضى على التعددية بمحاربته للفكر الفلسفي والعقلاني؟

أركون: ليس فقط الغزالي. الغزالي عامل من جملة عوامل أخرى. لا ينبغي أن نفسّر ظواهر التاريخ الكبرى عن طريق الأفراد فقط، وإنما عن طريق الحركات الاجتماعية أو البنيات الاجتماعية العميقة. البنية الاجتماعية الكبرى هي التي تحتضن الفرد مهما كانت ألمعيته وليس العكس. ينبغي ألاّ نسقط في منهجية تاريخ الأفكار المثالي والتقليدي الذي كان سائداً في الجامعة قبل ظهور العلوم الاجتماعية والإنسانية. لماذا أركّز في حديثي على أهمية العلوم الاجتماعية؟ لكي أثبت أن المجتمع هو الأول وليس الفرد، حتى لو كان هذا الفرد شخصية عبقرية أو بطلاً كبيراً...

هاشم: ولكن المناقشة الكبرى التي جرت بين ابن رشد والغزالي حول الفلسفة انتهت إلى انتصار الغزالي وهزيمة ابن رشد. ويبدو أنها هزيمة تاريخية لم نقم منها حتى الآن...

أركون: بالطبع، بالطبع. تاريخ الجمود يُؤرَّخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي والدخول في عصور الانحطاط الطويلة منذ بداية القرن الثالث عشر. صحيح أن ابن رشد حاول أن يدافع عن الفلسفة عندما ألّف كتابه **تهافت التهافت** كردٍ على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**. ولكن محاولته باءت بالفشل. لماذا؟ ليس لأن الغزالي أقوى منه من الناحية الفكرية، ولكن لأن حركة التاريخ كانت قد أخذت تمشي في اتجاه الغزالي. ومن يستطيع أن يقاوم حركة التاريخ إذا ما انزلقت (أو مشت) في اتجاه ما؟ ولكن ليس ابن رشد هو وحده الخاسر الأكبر في هذه المعركة وإنما المجتمعات العربية والإسلامية بأسرها. فهي لا تزال تدفع ثمن هزيمة الفكر فيها حتى هذه اللحظة. ومع ذلك فلا يُمكن القول بأن الغزالي هو وحده المسؤول عن الكارثة العقلية التي حلّت بالعالم العربي والإسلامي بشكل عام. فالواقع أن الحركة ـ حركة

التدهور ـ كانت قد ابتدأت قبله، ولم يفعل هو إلاّ أن ركب الموجة ونظّر للعملية بكل ذكاء، بتكليف رسمي من السلجوقيين (ظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي والعقلاني سابقة على الغزالي. إنها تعود إلى ابن بطة وإلى الاعتقاد القادري الذي قرأه الخليفة على رؤوس الأشهاد وإلى نصوص أخرى. ومن المعلوم أن الخليفة القادر أعلن حرباً شعواء على فكر المعتزلة واستطاع أن يقضي عليه في نهاية المطاف).

ينبغي أن نُدخل هنا مصطلحاً جديداً من مصطلحات العلوم الاجتماعية لكي نفهم ماذا حصل بالضبط في ذلك المنعطف الحاسم من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. ينبغي أن نطرح مشكلة الانحطاط من خلال منظور علم الاجتماع ونتحدث عن «الأطر الاجتماعية للمعرفة». فالانحطاط ـ أو الجمود ـ لا يقرّره شخص واحد حتى لو كان في حجم الغزالي. الانحطاط يقرّره تيار تاريخي أو بنية اجتماعية بأسرها. فإذا ما جمدت بنية المجتمع أو تكلّست أو تراجعت، تكلّس الفكر فيه وتراجع. وإذا ما ازدهرت، ازدهر هذا الفكر وتألق. المجتمع هو الذي يحسم الأمور وليس الفرد. الأطر الاجتماعية للمعرفة هي التي تستقبل الفكر الفلسفي أو لا تستقبله، هي التي تتيح له أن يزدهر، أو تضيّق عليه الخناق. وقد كانت هذه الأطر متوافرة في القرون الأولى من الإسلام، وبخاصة في القرنين الثالث والرابع، فازدهرت العلوم والفلسفات بشكل لم يسبق له مثيل. وشكّلت ما يُدعى بالعصر الذهبي للحضارة العربية ـ الإسلامية. ثم ابتدأت هذه الأطر الاجتماعية تتقلّص وتضيق بعد مجيء السلجوقيين في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. وأصبحت محبّذة للفكر الطرقي ـ الصوفي أو الفقهي ـ الشعبوي، ومعادية أكثر فأكثر للفكر الفلسفي. وهكذا دخلنا في ما يدعوه المؤرّخون بعصور الانحطاط أو الجمود أو إقفال باب الاجتهاد... إلخ.

نقصد بتقلّص الأطر الاجتماعية المحبِّذة للمعرفة ما يلي: انهيار «البورجوازية» التجارية في بغداد والعواصم الإسلامية الأخرى. وكانت هذه البورجوازية هي التي تشكّل الدعامة المادية لعقلانية المعتزلة والفلاسفة والعلماء في آن معاً. ونقصد بها أيضاً الخوف الذي ابتدأ يلفّ المجتمع بسبب الخطر الصليبي في الخارج وبسبب النزاع الداخلي مع الخلافة الفاطمية (الإسماعيلية) في الداخل. وعندما يخشى المجتمع على نفسه ويشعر بأنه مهدّد بالأخطار، فإنه لا يعود يفكّر بشكل عقلاني، هادىء، وإنما يصبح ميّالاً إلى الفكر الأيديولوجي التعبوي الذي يجيّش الجماهير من أجل الكفاح أو الجهاد ومواجهة الأخطار. وهكذا انتصر الفكر التقليدي المحافظ على الفكر النقدي العقلاني. الفكر الفلسفي لا يستطيع أن يزدهر في أي جو، وإنما تلزمه أُطر اجتماعية

ملائمة لكي يتفتح ويزدهر. يُمكن لبعض الفلاسفة المعزولين هنا وهناك أن يستمروا وأن يشتغلوا في وحدتهم كالرهبان، ولكن الفلسفة كتيار عريض وجماهيري لن تستمر. وهذا ما يحصل للمؤلّفات التي أكتبها أنا حالياً. لو أن الأطر الاجتماعية السائدة في العالم العربي أو الإسلامي منفتحة على الفكر النقدي أو متقبلة له لحظيت كُتُبي بنجاح كبير، ولكانت تُناقش في كل الأوساط والعائلات وليس فقط في أوساط النخبة المثقفة المهتمة بهذه الموضوعات. ولكن بما أن الأطر الاجتماعية للمعرفة قد تقلّصت وضاقت منذ موت ابن رشد، وبما أن المعجم الفلسفي أو الموقف الفلسفي لا يُدرَّس بشكل كافٍ في المدارس الثانوية والجامعات، فإن كل هذا الجمهور الطويل العريض من الطلاب لا يستطيع أن يستوعب كتاباً ككتابي عن **نزعة الأنسنة في القرن الرابع الهجري**(*). وإذا ما قرأوه فإنهم سيملّون منه ولا يستطيعون فهمه. فهم لا يمتلكون الأدوات المعرفية الضرورية من أجل فهمه واستيعابه. وإذن فالحق ليس عليهم، وإنما على هذه الأُطر الاجتماعية الضيّقة التي شكّلت عقلية هؤلاء الطلاب منذ نعومة أظفارهم، وجعلتهم ينفرون من الفكر النقدي المنفتح ويُقبلون على الفكر الأصولي الضيّق. نقول ذلك خاصةً وأن هذا الفكر الأصولي هو الذي يملأ الساحة منذ ثمانية قرون، وأن الفكر الفلسفي كان قد انتهى عملياً بهزيمة ابن رشد (ولكن ابن رشد انتصر على الجهة الأخرى من المتوسط عند الأوروبيين وشكّل تياراً كبيراً كما هو معروف). وبالتالي فلا يستغربنّ أحد نجاح الحركات الأصولية الحالية وقدرتها التعبوية الهامّة على المستوى الشعبي. فهذا ليس عائداً إلى تفوّقها الفكري، أو إلى صحة أطروحاتها. وإنما هو عائد إلى القرون السكولاستيكية التي تقف وراءها وتغذّيها وتخلع عليها المشروعية: مشروعية الزمن المتطاول وتراكمات القرون. يُضاف إلى ذلك أنّي أُحمّل الأنظمة السياسية التي نشأت بعد الاستقلال مسؤولية استمرار هذا التدهور المعرفي والفلسفي. فهذه الأنظمة لم تشجع الفكر النقدي والعقلاني، وإنما شجعت الفكر الأيديولوجي والأصولي المحافظ بحجّة الدفاع عن التراث أو استرجاع الهوية... إلخ.

والآن لنعدْ إلى الغزالي ولنتساءل: ماذا فعل بالضبط؟ لقد عبَّر عن حركة تاريخية كانت في طور الحصول. لقد نظّر لهذا التيار المعادي للفكر الفلسفي ونجح في التنظير لأنه كان يكتب بأسلوب سهل، رائق، يصل إلى عامة الناس. فأسلوبه أكثر سهولة من أسلوب ابن رشد وأقلّ تعقيداً ووعورة. ولذلك انتشرت أفكاره في أوساط الجمهور الإسلامي المتعلّم انتشار النار في الهشيم. الغزالي كان هو المنظّر الأكبر للسلجوقيين.

(*) لندن، دار الساقي، ١٩٩٦.

والسلجوقيون كما قُلنا هم الذين أسَّسوا نظام المدرسة لأول مرة في أرض الإسلام، وأشاعوا فيها البرنامج السكولاستيكي الذي شاع طيلة عصور الانحطاط. وكانوا يركّزون على وجه واحد من وجوه التراث ويحذفون وجهه الآخر، أي: الوجه العلمي والفلسفيْ. واستمر الأمر على هذا النحو طيلة العهد العثماني وحتى مشارف العصور الحديثة. ولا يزال التعليم الفلسفي ضامراً حتى الآن في مجتمعاتنا بالقياس إلى التعليم الأصولي القروسطي. وبالتالي كيف تريد للأصولية ألا تنجح وألا تكتسح الشارع والبيت وكل شيء؟!... وإذن فهذا هو السبب الذي يفسِّر لنا الأمور، وليس الغزالي كشخص. الغزالي لم يكن إلاّ إفرازاً لحركة اجتماعية أو جماعية تتجاوزه. على هذا النحو يُمكن أن نفهم التمفصل بين دور الفرد ودور البنية الاجتماعية العميقة في التاريخ. فكلاهما مهمّ. ولكني أعطي الأولوية للبنى الاجتماعية، دون أن أنكر أهمية الشخصيات والعبقريات.

هاشم: والآن ما الحل؟ ما الطريق؟

أركون: الحل يكمن في توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية أو الإسلامية. ينبغي تغيير برامج التدريس في الثانويات والجامعات العربية لكي تولّد أجيالاً تفكّر عن طريق العقل لا عن طريق التكرار والنقل. وينبغي أن تهتم برامج التدريس الجديدة بالجانبين التاليين: **أولاً**، تعريف الطلاب بالجانب الإنساني والعقلاني المضيء من التراث العربي ـ الإسلامي، وعدم تركهم فريسةً للجانب الأصولي المغلق. ينبغي أن يعرفوا أنه قد وُجد في التراث الإسلامي، وفي مرحلة ما من مراحله الأولى، مفكِّرون يشغِّلون عقولهم حقاً وينتجون أدباً وعلماً وفلسفة ويؤثّرون حتى على أوروبا. يكفي أن نذكر هنا أسماء ابن رشد وابن سينا وابن خلدون والتوحيدي والمعرّي وأبي سليمان المنطقي ومسكويه وغيرهم كثير. ينبغي أن تُنبش نصوصهم الأساسية وأن تُشرح وتُسّهل قراءتها وتُدخل في برامج التعليم منذ المرحلة الثانوية. وهكذا يعرف الطلاب المسلمون والعرب أن أجدادهم قد ولَّدوا حركة إنسانية (هيومانيزم) وعقلانية رائعة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، أي قبل أن تولّد أوروبا حركتها الإنسانية والنهضوية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. هكذا نجد أن الحركة الإنسانية العربية ـ الإسلامية سبقت الحركة الإنسانية الأوروبية ـ المسيحية بستة أو سبعة قرون. ولكن حركتنا الإنسانية أُجهضت للأسف بدءاً من القرن الثالث عشر كما قُلنا.

وثانياً: ينبغي تعريف الطلاب العرب والمسلمين بكل مراحل الحداثة الفكرية التي توالت في أوروبا منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، وهذا يتطلب الانخراط في

برنامج ترجمة شمولي. إذا ما فعلنا ذلك وغيَّرنا برامج التعليم في هذا الاتجاه، فإننا سنثير حركة تنويرية رائعة في مختلف المدارس والجامعات، ونوازن بذلك تأثير التيار الأصولي المهيمن. وهكذا يتحقق حلم طه حسين والمازني والعقاد وأحمد أمين وغيرهم من قادة التنوير الفكري والثقافي. وبالتالي فلا يكفي أن نعرض منجزات التراث في الفترة المبدعة من تاريخه، وإنما ينبغي أن نضيف إليها منجزات الحداثة الأوروبية وفتوحاتها الأساسية.

هاشم: لننتقل الآن إلى وضع الدراسات العربية ـ الإسلامية على المستوى الدولي. بما أنك أحد المساهمين فيها وتتراسل مع كبار الاختصاصيين في مختلف الجامعات ومراكز البحوث الأمريكية والأوروبية، فإني أريد أن أسألك: ما هي أهمّ الإنجازات الأخيرة التي حصلت في مجال هذه الدراسات؟ ومن هم كبار المستعربين (إنْ لم نقل المستشرقين) الذين يقومون بها؟

أركون: نعم. هذا السؤال جيد ويتيح لي أن أبيّن إلى أي مدى يُساهم فيه الاستشراق الأكاديمي الجادّ في تقدّم هذه الدراسات التي ذكرتها. سوف أذكر أولاً أبحاث كبير مستشرقي ألمانيا: البروفسور جوزيف ڤان إيس. فقد أصدر مؤخراً كتاباً ضخماً في ستة أجزاء عن **اللاهوت والمجتمع في العصورالأولى للإسلام**. هكذا ترى أن العنوان بحد ذاته يمثّل «مانيفست كامل» لكيفية إنجاز دراسات علمية ومبتكرة حول التراث الإسلامي. ماذا يعني عنوان هذا الكتاب الضخم؟ إنه يعني أن اللاهوت عبارة عن نتاج ثقافي مرتبط بمشاكل المجتمع الذي تولّد فيه هذا اللاهوت (أو علم الكلام بحسب اللغة الإسلامية الكلاسيكية). فعلم اللاهوت (أو التيولوجيا باللغات الأجنبية) يعني بالضبط علم الله. ولكن على الرغم من أنه علم الله فإنه لا يقف فوق المجتمع إذا ما نظرنا إليه من خلال المنظور السوسيولوجي والتاريخي الحديث الذي يتبعه كبير مستشرقي الألمان: جوزيف ڤان إيس. علم اللاهوت ليس عبارة عن تأمّل تجريدي لرجل الدين الذي يُناجي الله في لحظة خلوة. إنه لا يقف بمنأى عن كل ما يحدث في المجتمع من سياسات وتقاليد وأعراف وتحزُّبات وصراعات... إلخ. هذه صورة خاطئة عن علم اللاهوت أو العلوم الدينية بشكل عام. إنها صورة مثالية تقديسية تسيطر على أذهان المؤمنين التقليديين. ذلك أن عالِم اللاهوت أو رجل الدين هو شخص منخرط في المجتمع يؤثّر فيه ويتأثر به. ولكن رجال الدين اكتسبوا هيبتهم لفترة طويلة من خلال القول بأن الصراعات الدائرة في المجتمع لا تؤثّر عليهم أبداً. إنهم يزعمون بأنهم يقفون فوق المجتمع ويتعالون عليه بفضل علمهم القدسي.

أما جوزيف ڤان إيس فيستخدم منظوراً آخر، معاكساً تماماً لهذا المنظور التقليدي، المثالي، الشائع. إنه يستخلص الدروس المنهجية من العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ويطبّق مصطلحات هذه العلوم على دراسة اللاهوت الإسلامي في أشدّ فتراته دقّة وحسماً وحرجاً، أي القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وهي فترة صعبة جداً على الدراسة لأنها غائصة في أعماق الزمن، ولأن الوثائق الصحيحة المتعلّقة بها نادرة. فالمصادر التي تتحدّث عن هذه القرون التأسيسية من تاريخ الإسلام هي جميعها مصادر متأخرة، بمعنى أنها كُتبت بعد منتصف القرن الثاني للهجرة (أي بعد سنة ١٥٠هـ). وإذن فهي لم تدوَّن وقت حصول الأحداث أو فور حصولها كما يتوهم عموم المسلمين، وإنما بعد حصولها بزمن طويل. ولذا فهي بحاجة إلى غربلة شديدة وتمحيص فيلولوجي (أي لغوي) وتاريخي صارم من أجل التوصّل إلى الحقيقة التاريخية بعدئذ. وهذا عمل صعب جداً لا يقدر عليه إلاّ كبار المؤرِّخين المحترفين من أمثال ڤان إيس. نقول ذلك ولا سيما أنه يسيطر سيطرة كاملة على المنهجية الفيلولوجية الألمانية المشهورة عالمياً بدقتها وصعوبتها وصرامتها. وقد طبّق تلك المنهجية بكل تمكّن واقتدار على تلك الفترة الأولية من تاريخ الإسلام وكشف عن التمفصل الكائن بين اللاهوت والصراعات الاجتماعية والسياسية الدائرة بين مختلف الفرق الإسلامية. ومعلوم أن كل فرقة كانت تحاول الدفاع عن مواقعها عن طريق الاحتماء بعلم الدين وهيبته المقدّسة التي لا تُناقش ولا تُمسّ. وقدّم لنا ڤان إيس أكبر درس على ذلك التمفصل الكائن بين اللاهوت / والسياسة. واستخلص من كل ذلك ستة مجلدات ضخمة، أي أكثر من ١٥٠٠ صفحة كبيرة ومحشوة حشواً.

هاشم: وإذن فهذا الكتاب يُعتبر حدثاً مهمّاً في تاريخ الدراسات العربية - الإسلامية؟

أركون: إنه أكثر من مهمّ. إنه حاسم بالنسبة للفكر الإسلامي. ولن يستطيع أن يتجاهله بعد اليوم أي باحث يحترم نفسه. ولكن للأسف فإن هذا الكتاب لم يُقرأ حتى الآن إلاّ من قبل بعض الباحثين المتبحرين في العلم ممن يعرفون الألمانية. وذلك لأن اللغة الألمانية ليست معروفة كثيراً خارج ألمانيا، على عكس الإنكليزية والفرنسية. وهذه مشكلة. ولا نزال ننتظر من يترجمه إلى هاتين اللغتين لكي يطلع عليه أكبر عدد ممكن من الباحثين. فمعظم الباحثين في فرنسا مثلاً لا يعرفون الألمانية. فماذا يمكن أن نقول عن الجمهور العام؟ إنه لن يرى هذا الكتاب أبداً. إنه لمن المؤسف جداً أن يبقى هذا الكنز الثمين بمنأى عن أيدي الباحثين والقرّاء.

هاشم: ولكن الإنكليز أو الأمريكان سوف يترجمونه حتماً. فهم أقوى من الفرنسيين..

أركون: بحسب علمي لا أحد يفكّر بترجمته حتى الآن. فذلك يتطلّب بذل جهود كبيرة وتكريس ميزانية خاصة لنقله من لغة إلى لغة. ولكن الشيء الذي يؤسفني أكثر ويحزّ في قلبي هو أن المسلمين هم الأولى بترجمته من غيرهم لأنه يخصّ تراثهم في نهاية المطاف لا تراث الآخرين. ولكنّي أعتقد أنهم لم يسمعوا به حتى الآن... فلو كانوا حريصين على تراثهم ويحبونه حقاً لترجموا هذا الكتاب الذي يقدّم صورة تاريخية، صورة مضيئة حقاً، عن تلك الفترة التأسيسية الحاسمة. فهل من يتبرع بتخصيص ميزانية كاملة لترجمته إلى اللغة العربية؟ لا سمع لمن تنادي. بل والأنكى من ذلك أنه بلغني أن بعضهم قد هاجم هذا المستشرق الكبير في إحدى الجرائد العربية، ولم أعد أذكر ما هي ولا من هو الشخص الذي هاجمه. فتأمّل! كيف يهاجمون عالماً كبيراً بمثل هذا الحجم؟ أرجو أن يصل هذا الكلام إلى القرّاء العرب. سجّل هذا الكلام على لساني إذا شئت... ينبغي أن يعرف المثقفون العرب والمسلمون أن حدثاً فكرياً كبيراً قد حصل في ألمانيا ويخصّ تراثهم بالذات. وأنه لمن العار ألاّ يُترجم إلى اللغة العربية في أقصى سرعة ممكنة وبأفضل صيغة ممكنة.

هاشم: هل هناك من أبحاث علمية أخرى غير كتاب ڤان إيس هذا، وتستحق التنويه والذكر؟

أركون: نعم. وسوف أفضي لك بخبر جديد كلياً، خبر لم ينتشر بعد: هناك مشروع سوف يُدشّن عما قريب هو **الموسوعة الكبرى للقرآن الكريم**. وسوف تتحمل مسؤوليته مكتبة «بريل» الشهيرة في هولندا. وتعلم أنها هي التي نشرت سابقاً **الموسوعة الإسلامية** التي أصبحت مرجعاً لكل باحثيّ العالم. ماذا تعني الموسوعة القرآنية الجديدة؟ إنها تعني مشروعاً ضخماً يُساهم فيه كبار الاختصاصيين في الدراسات العربية ـ الإسلامية، سواء أكانوا مستعربين أجانب أم من أصول عربية أو إسلامية. وسوف تضم هذه الموسوعة جميع المعارف المتضمَّنة في القرآن الكريم أو المتركّزة عليه أو المتعلّقة به من قريب أو بعيد. بمعنى أنها سوف تضيء القرآن الكريم من كل جوانبه. هكذا تجد أنه مشروع هائل سوف يثير اهتماماً كبيراً عندما يكتمل صدوره.

وسوف تُصنَّف الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية للمفاهيم الواردة في القرآن. وسيُعالج كل مفهوم قرآني من قِبَلِ أحد الاختصاصيين تماماً كما حصل في **الموسوعة الإسلامية**. وبالتالي فسوف تتشكّل الموسوعة من أجزاء عديدة لأن كل كلمة

أو كل مصطلح قرآني سوف يثير مادة كاملة أو تُبنَى عليه مادة كاملة. هذا العمل كان ينبغي أن تقوم به الجامعات العربية أو المنظمات الثقافية العربية، أو أية هيئة عربية أخرى. ولكن من يقوم به، ومن يموّله؟ إنه قسم الدراسات العربية ـ الإسلامية في هولندا أو كندا وغيرهما. ألم يكن الأجدر بالمسلمين أن يقوموا هم بهذا العمل؟ إنه يخصّ القرآن الكريم، أي الكتاب الأعظم... ومع ذلك فمن سيُقدّم عنه دراسةً علمية شمولية تتخذ طابعاً موسوعياً؟ إنهم المستشرقون أو الهيئات الاستشراقية في بلد حر كهولندا. وأنا أقول هنا ما يلي: لا يحقّ للعرب ولا للمسلمين أن يُهاجموا المستشرقين إلاّ إذا قدّموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدّمه كبار المستشرقين. فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات أيديولوجية أو تبجيلية، وإنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي. وما عدا ذلك فهو ضجيج وعجيج...

هاشم: ومن هم المشرفون عليه؟

أركون: رئيسة اللجنة الإدارية المشرفة على المشروع هي الأستاذة الكندية جين ماك أوليف، أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة تورنتو بكندا. ومن أعضائها أندرو ريبين، أستاذ الدراسات العربية ـ الإسلامية في جامعة كالغاري بكندا أيضاً. ثم الأستاذ كلود جيليو في فرنسا، هذا بالإضافة إلى باحثين آخرين. وقد طُلب مني شخصياً أن أكون أحد مستشاري هذا المشروع الكبير.

هاشم: دعنا الآن ننتقل إلى موضوع آخر يخصّ الفلسفة الأوروبية في آخر تجلّياتها. تدور الآن مناقشات صاخبة بين المفكّرين الأوروبيين حول مفهوم ما بعد الحداثة. أُريد أن أسألك: هل استنفدت الحداثة كل إمكانياتها، وهل نحن في طور الدخول فيما بعدها، أي في ما بعد الحداثة؟

أركون: لا أكتمك بأني لا أحب مصطلح ما بعد الحداثة كثيراً. أفضّل من جهتي التحدّث عن عقلانية جديدة في طور الانبثاق.

هاشم: ولكنها أصبحت مستخدمة كثيراً الآن، بل وابتدأ المثقفون العرب يتحدّثون عنها ويستخدمونها.

أركون: نعم، نعم، أعرف ذلك. ولكنهم يصلون دائماً متأخرين. فمصطلح ما بعد الحداثة ليس حديث العهد إلى الدرجة التي نتصوّرها، وإنما كان قد أُطلق «في السوق» ـ إذا جاز التعبير ـ منذ أوائل السبعينات. ومصطلح ما بعد الحداثة ليس

صحيحاً من وجهة النظر التاريخية أو الفلسفية أو السوسيولوجية. لماذا؟ لأنهم يفترضون مسبقاً أنهم قد تجاوزوا الحداثة وأنهم في طور عمل كل شيء وكأنه مختلف جذرياً عما قدمته الحداثة. وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرّر له. فما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة. من الأفضل أن نقول مع الفيلسوف الألماني هابرماس بأن «الحداثة مشروع لم يكتمل». لا يزال هناك عمل كثير ينتظرنا لكي نكمل مشروع الحداثة. ما معنى كل ذلك؟ معناه أن الحداثة أدخلت تصوّراً جديداً كلّياً بالقياس إلى التصوّر اللاهوتي القديم للعالم. لقد حرَّرت الإنسان من القوى المتعالية لكي تموضعه داخل واقعية التاريخ المحسوس. وهذا تغيّر عميق جداً جداً، ولم يُهضَم حتى الآن بكل انعكاساته وأبعاده من قِبَلِ مختلف الثقافات البشرية بما فيها الثقافة الأوروبية التي دشّنته وولّدته. فما بالك بالعرب والمسلمين الذين لم يتجاوزوا بعد المرحلة الأولى من مراحل الحداثة. فهم لم يخوضوا بعد المعارك التنويرية الحاسمة التي خاضها الأوروبيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أجل تحقيق الاستقلالية الكاملة للعقل بالقياس إلى اللاهوت القروسطي القديم. وأما في ما يخصّ الأوروبيين الذين قطعوا مراحل الحداثة كلها فإنهم لم يستنفدوها في رأيي حتى الآن. وذلك لأن الدولة حلّت محل الدين، ولم يحصل العقل على استقلاليته بشكل كامل بالقياس إلى الدولة، بما فيها الدولة الديمقراطية الحديثة (انظر إلى السياسة الفرنسية في إفريقيا: هل تستطيع أن تتحدث عنها بشكل حر؟). وإذن فلا يزال أمام الأوروبيين عمل كثير ينبغي القيام به لكي تكتمل الحداثة فلا تظل ناقصة. هكذا تجد أنه يكفي أن نكمّل مشروع الحداثة، لا أن نقطع معه ونتوهم أننا دخلنا في مرحلة ما بعد الحداثة. أضف إلى ذلك أن البعض ممن يدعون إلى ما بعد الحداثة يريدون ضمنياً القضاء على مشروع الحداثة والطاقة التحريرية الهائلة التي ينطوي عليها. إنهم يريدون تصفية الحسابات مع الحداثة والعودة إلى ما قبل الحداثة. إنهم يحنّون رجعياً إلى الوراء. وهذه هي حالة اليمين المحافظ أو المتطرف في ألمانيا وفرنسا وعموم أوروبا. إنهم لم يؤمنوا يوماً ما بالحداثة وقيمها. ولذلك فإنّي أفضّل شخصياً ألا أستخدم هذا المصطلح، وإنما أن أقول: هناك شيء ما يريد أن ينبثق؛ هناك شيء جديد يريد أن يولد. وهذا الشيء لا نعرف ما هو بالضبط حتى الآن وإنْ كُنا نستطيع أن نتكهن به أو نستشف ملامحه. وقد أخذت هذه الملامح تتجلّى في مختلف المجالات: في مجال الفن التشكيلي، والنحت، والموسيقى، والرقص، والأدب، والفكر، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الدقيقة وبخاصة علم البيولوجيا. ثم إنه يتجلّى في مجال السياسة أيضاً، ينبغي ألا ننسى ذلك. انظر إلى ما يحدث الآن في مجال تشكيل الوحدة الأوروبية. هذا حدث ضخم

إذا ما تحقّق كما هو مرجو. فهذه الوحدة تتشكّل تحت أعيننا اليوم عن طريق المخاضات والصعوبات والآلام، كأي مشروع كبير يريد أن يولد. هذه هي ما بعد الحداثة بالمعنى الحقيقي للكلمة. ما أجدر العرب بأن يأخذوا الدروس من كيفية تشكّل الوحدة الأوروبية خطوةً خطوة، ومرحلةً فمرحلة.

هاشم: آخر سؤال أُريد توجيهه إليك يتعلّق بمصطلح التفاوت التاريخي الكائن بيننا وبين الأوروبيين. وكنا قد تحدّثنا عن هذه المسألة من قبل. ولكن أتمنى توضيحه بشكل أفضل هنا. فكيف تفهم هذا المصطلح؟ وما هي دلالته بالنسبة لك؟

أركون: التفاوت التاريخي حقيقة واقعة بين المجتمعات الأوروبية / والمجتمعات العربية الإسلامية. وهذا التفاوت يتجلّى على كافة الأصعدة والمستويات. ولكن لا ينبغي أن نفهم منه أن على المجتمعات الإسلامية أن تقلّد حرفياً كل المراحل السابقة التي قطعتها المجتمعات الأوروبية من أجل اللحاق بها. فما هكذا يكون التطوّر التاريخي. نحن نستخدم مصطلح التفاوت التاريخي لتفسير سبب رزوح المعرفة التقليدية في مجتمعاتنا / وسبب انتشار المعرفة الحديثة وتغلغلها عميقاً في المجمعات الأوروبية. ولكن ذلك لا يعني أبداً أن على المجتمعات غير المتطورة حتى الآن أن تعيد إنتاج (أو تكرار) نماذج التطور نفسها التي اتبعتها المجتمعات المتقدمة. هذه قراءة أيديولوجية يسقط فيها عدد كبير من المثقفين العرب لأنهم لا يستطيعون أن يفهموا فوراً خصوبة التفسير السوسيولوجي والأنتربولوجي لواقع المجتمعات البشرية عندما نقارن بين تطوّرها التاريخي المتفاوت. لتوضيح ما أقصده سوف أطرح هذا السؤال: لماذا يحتل العامل الديني مكانة ضخمة، بل ومفرطة جداً، في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟ ولماذا يحتلّ في المجتمعات الأوروبية والغربية عموماً مكانة متقلّصة جداً بالقياس إلى ما يمكن أن يتخذه؟

هذا السؤال يتيح لنا أن نفهم الوظائف أو الآليّات المختلفة لنمطين من المجتمعات البشرية، نمطين عاشا أو شهدا مسارين تاريخيين مختلفين. ما الذي يؤدي إلى أن المجتمعات العربية أو الإسلامية لا تستطيع أن تستقبل بسهولة خطاباً عن مكانة المخيّلة أو المخيال في الدين، في حين أن المجتمعات الأوروبية تستطيع أن تستقبله بسهولة؟ لأن المجتمعات الأوروبية عاشت تجارب علمية أو عقلانية لم يتح للمجتمعات الإسلامية أن تعيشها بالكثافة نفسها أو بالانتظام والتوالي ذاتهما حتى الآن.

هاشم: الأوروبيون طبّقوا منهجية النقد التاريخي على تراثهم المسيحي في القرن التاسع عشر. ألا ينبغي أن نفعل الشيء نفسه؟

أركون: لا، لا. ليس على هذا النحو تتمّ الأمور. لا ينبغي التقليد الحرفي أو إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الأوروبية في مجتمعاتنا. وإنما ينبغي النظر إلى حالة المعرفة السائدة اليوم في العالم والاستفادة منها، وليس تطبيق منهجية القرن التاسع عشر. لماذا؟ لأن هذه المنهجية تطوّرت كثيراً منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. وبالتالي فينبغي أن نطبّق المنهج في آخر تجلّياته لأنه يكون أكثر فعالية وإتقاناً. يُضاف إلى ذلك أنه ينبغي أن ننظر إلى الحالة الراهنة لأولئك الذين يطلبون المعرفة في مجتمعاتنا: أقصد الجمهور العربي أو الإسلامي. وبعدئذ نحاول تلبية هذه الطلبات الشعبية في كل بلد بحسب ظروفه وحاجاته. بمعنى آخر: ينبغي أن ننطلق من حالة محسوسة لا من حالة تجريدية.

هاشم: ولكنك قُلت آنفاً بأنه ينبغي تطبيق المنهجية التاريخية أو منهجية العلوم الاجتماعية على دراسة التراث. وهذا ما فعله الأوروبيون بالنسبة لتراثهم المسيحي. . .

أركون: نعم، صحيح. ولكن ذلك لا يعني أننا سوف نستخلص بالضرورة النتائج نفسها التي استخلصوها هم. فالمسألة مفتوحة. خطوط التطوّر عديدة وإمكانياته غنيّة، فلماذا تريد أن تسجننا في خط واحد مرسوم سلفاً؟ فقد نتوصل إلى حلول مختلفة عن حلولهم وتتناسب مع خصوصيتنا وأصالتنا التاريخية. ليس من الضروري أن نتوصّل إلى علمنة كالعلمنة الفرنسية التي تُعاني من نواقص كثيرة لدرجة أن الفرنسيين يُحاولون الآن تحسينها أو توسيعها. يُضاف إلى ذلك أن الحلّ الفرنسي مختلف عن الحل الألماني أو البروتستانتي. نعم إن الدراسة العلمية أو التاريخية ـ النقدية للتراث أمر لا بد منه، ولكنه لن يقودك بالضرورة إلى الحلّ الذي اختاره الفرنسيون أو غيرهم.

هاشم: ولكنه سوف يقودنا إلى تحرير ما، وإلاّ فما جدوى كل هذا التعب والعناء؟ . . .

أركون: بالطبع. سوف يقودنا إلى تغيير الوضع. ولكن هذا لا يعني التقليد الحرفي أو الميكانيكي للتجربة الأوروبية. ينبغي الاطلاع عليها بشكل عميق واستخلاص الدروس والعبر منها، وبعدئذ نحن أحرار في تشكيل مستقبلنا الخاص كما نشاء. ينبغي أن ندرس السياق أولاً. فالسياق مختلف دائماً. لا يوجد سياق مطابق حرفياً لسياق آخر. صحيح أن هناك تشابهات بين وضع المجتمعات الأوروبية في الماضي ووضع مجتمعاتنا اليوم وبخاصة في ما يتعلّق بالأهمية الكبرى للعامل الديني. ولكن ذلك لا يعني أن هناك تطابقاً في كل شيء. فالمجتمع الفرنسي أو الألماني في القرن السابع عشر لم يكن يعرف السيارة أو الطائرة أو الآلات الحديثة أو التصنيع،

وإنما كان يعيش على الاقتصاد الريفي الزراعي. وأما مجتمعاتنا الإسلامية الحالية فقد شهدت هذه الأشياء واخترقتها وسائل الحداثة والتصنيع إلى حد ما. وبالتالي فلا توجد مطابقة على عكس ما تُوهمنا النظرة الخطّية المستقيمة للتطوّر. وإذن فينبغي أن ننظر إلى السياق العملي المحسوس أولاً، وبعدئذ نطبّق عليه الحلول التي تُناسبه، لا التي تتماشى مع فكرة تجريدية عامة. بل إن السياقات تختلف حتى داخل العالم الإسلامي نفسه. فالحلّ الذي يُناسب الجزائر مثلاً، ليس هو الحلّ الذي يُناسب المغرب. نقول ذلك على الرغم من أنهما ينتميان إلى الفضاء التاريخي والأنتربولوجي نفسه للبلدان المغاربية. لماذا؟ لأن الملك يستطيع أن يوحّد البلاد حول شخصه ومشروعيته التاريخية، في حين أن هذا المعطى معدوم في الجزائر.

باريس، ٢٨/ ١٠/ ١٩٩٧

(٣)

المثقفون العرب والغرب: عصر التنوير، الحداثة، وما بعد الحداثة

تقديم

محمد أركون يُنتقد عادةً من قِبَلِ المحافظين والأصوليين الذين يتهمونه بأنه يذهب بعيداً (أو أكثر مما يجب) في تحليل الظاهرة الإسلامية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقع التقليدية. وهذا شيء مفهوم ومتوقع. ولكن منذ بضع سنوات، وبالتحديد منذ مقابلته الشهيرة في جريدة **اللوموند** عن قضية سلمان رشدي، راحت تظهر انتقادات جديدة من الطرف الآخر، أي من الطرف الحديث والعلماني. وخاف البعض: هل غيَّر محمد أركون مواقعه فجأة؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتّمه ضرورات الصراع غير المتكافىء، أم أنه حقيقي استراتيجي؟ وشعر بعضهم بالارتباك والحزن العميق. وأقولها صراحةً بأني كنت ممن ارتبكوا للحظة. ولكن بما أني أعرفه عن كثب وأتابع فكره ترجمةً وتعليقاً وتقديماً منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، فإنّي كنت مطمئناً وواثقاً من الخط العريض. كنت أعرف أن صاحب **نقد العقل الإسلامي** لا يغيّر مواقعه بسهولة، وأنه لا يخطىء في تحديد المهمة الأساسية.

والواقع أن سبب سوء التفاهم الحاصل يعود إلى أن أركون يخوض الصراع على جبهتين اثنتين وليس على جبهة واحدة فقط: جبهة الغرب والمثقفين الغربيين (أو لنقلْ الجمهور العام الغربي)، وجبهة الإسلام والمثقفين العرب. وهو عندما يتوجَّه إلى هذا الجمهور يلحّ على بعض الأشياء، وعندما يتوجَّه إلى الجمهور الآخر يلحّ على أشياء أخرى بطبيعة الحال. فلكل مقام مقال. وهذا لا يعني إطلاقاً أنه يغيّر مواقعه الأساسية. ولكن من لا يعرف فكره عن كثب قد يتوهم ذلك. وطريقته الشخصية هو أنه يقرّع

الجمهور الذي يحدث إليه: فإذا تحدّث أمام الأوروبيين لامهم لأنهم لا يكلّفون أنفسهم عناء البحث والتروّي قبل إطلاق الأحكام السلبية على التراث الإسلامي والثقافة العربية. فيتوهم بعضهم عندئذ أنه أصولي يُدافع عن دينه وتراثه بأي شكل!! وإذا تحدّث أمام الجمهور الإسلامي أو العربي لامه بشدة لأنه مصّر على مواقعه التقليدية في ما يخصّ فهمه لتراثه. فيتوهم بعضهم عندئذ بأنه معادٍ للعروبة والإسلام! وذلك لأنه لا يستخدم اللغة الامتثالية نفسها. وهكذا يخرج الرجل غير مرضيّ عنه لا في هذه الجهة، ولا في تلك. وتنشب البلبلة ويعمّ سوء التفاهم.

ربما كنتُ أبالغ قليلاً في تسويد الصورة. فالواقع أنه قد أصبح له أنصار متفهمون في هذه الجهة وتلك. وهم يعرفون حُسن نيته في الجمع والتوفيق وإقامة الحوار، بدلاً من تبادل الاتهامات وتباعد الشقة والعداء المستمر. فالرجل يؤمن بأن لغة الحوار هي الأجدى ويُمكن أن تنتصر يوماً ما على لغة الحقد والتباعد الأبدي بين كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط. والفكر الحر الذي يقوم على العقلانية التواصلية هو وحده الذي يشق الطريق إلى ذلك. وأعتقد أن ترجمته إذا ما استمرت إلى نهاياتها بشكل جيد سوف تظهر مواقعه بشكل لا لبس فيه ولا غموض. ولكن أركون يستخدم لغة أكاديمية معقدة ويغلّف أفكاره الأساسية بالكثير من أساليب الحذر والاحتياط ويثقلها بالمصطلحات الجديدة المستمدة من مختلف العلوم الإنسانية. وبالتالي فليست قراءته سهلة حتى في اللغة الفرنسية التي يكتب بها. فما بالك بالترجمة العربية؟ قُلت في إحدى المرات بأنه تلزم عدّة كتب من أجل شرح كتاب واحد مترجم له! بمعنى أنه ينبغي شرح كل كتاب مترجم عدّة مرات لكي يُفهم على حقيقته. . . يُضاف إلى ذلك أنه يتحدث من آخر مواقع الفكر الغربي تقدماً، في حين أن المثقف العربي الحديث قد لا يكون مطلعاً على آخر إشكاليات هذا الفكر، فيحدث تناقض وسوء تفاهم نتيجة نقص المعلومات. أضرب على ذلك مثلاً بسيطاً وسريعاً مسألة العلمنة. محمد أركون عندما يتحدث أمام الجمهور الغربي عنها (فرنسياً كان أم غير فرنسي) ينتقد التطرّف الذي لحق بها أثناء المرحلة الوضعية في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. ويدعو إلى إعادة التفكير فيها أو تجديدها لكي تلبّي الحاجات الروحية المستجدّة للمجتمع الفرنسي أو الأوروبي بشكل عام. فماذا يفهم المثقف العربي الحديث من ذلك؟ يفهم أن أركون ضد العلمنة!!

في الواقع إنه ليس هو وحده الذي ينتقد التطرّف العلمانوي، وإنما الكثير من المفكِّرين الأوروبيين أنفسهم (انظر مثلاً أبحاث إميل بولا أو جان بوبيرو أو حتى

الفيلسوف الكبير بول ريكور). كلهم يدعون إلى توسيع علمنة القرن التاسع عشر من أجل أن تستوعب حاجات جديدة لم تكن مطروحة سابقاً. وكلهم يدعون إلى تشكيل علمنة واسعة ومنفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها البُعد الروحي. وإذن فأركون لا ينقض العلمنة إذ يدعو إلى ذلك، وإنما هو يتحدّث من خلال المجتمع الذي يعيش فيه ويدرّس فيه منذ سنوات طويلة، أي المجتمع الفرنسي. ولكنه عندما يتحدّث عن العلمنة بالنسبة للعالم الإسلامي أو العربي، فإن لهجته تشتدّ وتحتدّ وتشبه عندئذ لهجة مفكّري عصر التنوير والقرن التاسع عشر. لماذا؟ لأن العرب أو المسلمين لم يشهدوا بعد العلمنة الأولى، فكيف يُمكن أن تطالبهم بالعلمنة الثانية دفعةً واحدة ودون المرور بالأولى؟ ذلك أنه ينبغي ألا ننسى بأن للعلمنة الأولى مكتسبات إيجابية لا يُستهان بها، وقد أثبتت فعاليتها في حلّ المشاكل المذهبية والطائفية للمجتمعات الأوروبية (من جملة مشاكل أخرى بالطبع وأولها حرية التفكير والاعتقاد وتشكيل المجتمع المدني على أسس راسخة ومتينة لا تتهاوى من أول هبّة ريح أو لدى نشوب أدنى أزمة). ولكن بعد مرور أكثر من مائة عام على تأسيسها أخذت تبدو بعض النواقص فيها. فما الضير في تدارك هذه النواقص؟ هذا لا يعني بأي حال من الأحوال التراجع عن العلمنة وإنما تكملة لها وإغناء جديد. فالفكر متجدّد أيضاً، كما الحياة. وحاجات الحياة لا تنتهي.

في الواقع إنّي اكتشفت بعد سنوات طويلة من الممارسة أن سبب سوء التفاهم الذي قد تثيره كتابات أركون أحياناً يعود إلى هذه النقطة الأساسية، أقصد: مسألة التفاوت التاريخي بين العرب / والغرب. واكتشفت أنه إذا لم نأخذ هذا التفاوت التاريخي بعين الاعتبار في كل مرة، فإننا نخطىء حتماً في طرح جميع المشاكل والقضايا. وأحياناً لا يتوقف أركون كثيراً عند هذه النقطة لتوضيحها. فهو لا يقول في كل مرة: أنا أتحدث من موقع المجتمعات الأوروبية وهمومها وآخر مشاكلها وقضاياها فانتبهوا للأمر... أو: أنا أتحدث هذه المرة من خلال المجتمعات الإسلامية أو العربية مراعياً منظورها الخاص وحاجاتها والحالة التاريخية التي تعيشها...

لهذا السبب ولأسباب أخرى عديدة أحببت أن أُجري هذه المقابلة مع محمد أركون من أجل وضع النقاط على الحروف في ما يخصّ بعض القضايا المحورية. وليعذرني القارىء إذا قُلت له بأني تنفست الصعداء وشعرت بالارتياح الشديد بعد فك شريط التسجيل وترجمة النصّ من الفرنسية إلى العربية. لقد شعرت بأن مواقفنا متطابقة تماماً ـ وأكثر مما كنت أتوقع ـ في ما يخصّ القضايا الأساسية، أقصد: قضية العلاقة مع الغرب ومفهوم التفاوت التاريخي، وقضية الموقف من عصر التنوير أو العقل

الكلاسيكي، وقضية الحداثة وما بعد الحداثة. وأعترف بأني ما كنت واثقاً من ذلك قبل الذهاب لمقابلته. كنت أخشى أن يبدي بعض التحفظات على المواقف الراديكالية التي اتخذتها مؤخراً على صفحات جريدة **الحياة** وأثارت بعض النقاش. ولكنني فوجئت بأنه يؤيد هذه المواقف تأييداً كاملاً بل ويشجعني على الاستمرار فيها، مع إضافة بعض الأشياء الجديدة بالطبع. وللقارىء أن يحكم على كل ذلك بعد قراءة هذه المقابلة.

هـ ص

نص الحوار

هاشم: كيف تطرح مسألة الحداثة / وما بعد الحداثة من منظورك الخاص؟ أقصد كيف تطرحها بالنسبة للمثقفين العرب وليس بالنسبة للمثقفين الأوروبيين؟

أركون: توجد سوء تفاهمات كثيرة بين المثقفين العرب أو المسلمين حول هذه النقطة. أقصد يوجد غموض وتبلبل وعدم قدرة على طرح المسألة بشكل صحيح. رد فعلك سليم في ما يتعلق بالتركيز على أهمية العقل الكلاسيكي أو الحداثة الكلاسيكية. أقصد العقل الذي بلوره ديكارت وسبينوزا وكانط وعقل التنوير بشكل عام. لماذا؟ لأن العقل الكلاسيكي حقّق إنجازات مهمّة جداً ولا ينبغي أن نستهين بها بأي حال من الأحوال. وهي تشكّل ما يُدعى بالحداثة (أو بالحداثة الكلاسيكية لأن بعضهم أصبح يتحدث الآن عمّا بعد الحداثة). هناك مسلّمات للعقل الكلاسيكي. تقول هذه المسلمات بأنه يُمكن للعقل أن يتوصّل إلى الحقيقة إذا ما مارس عمله طبقاً لقواعد دقيقة وصارمة يحدّدها هو بنفسه. سبينوزا ألّف كتابه الشهير **الأخلاق** عن طريق إعطاء الثقة الكاملة لمبادىء هذا العقل الكلاسيكي الذي يُطبّق بشكل صحيح أساليب البرهنة عن طريق الارتكاز على المبدأ القائل بعدم جواز التناقض في المنطق (مبدأ أرسطو). كان سبينوزا يقول بأن العقل إذا ما اتبع كل هذه المجريات فإنه يصل حتماً إلى براهين مقنعة ويقينية. هذا هو جوهر العقل الكلاسيكي قبل أن يُنتقَد منطق أرسطو والمسلّمات السابقة على يد العلم الحديث. ونحن الآن ننتقل إلى مرحلة جديدة تتجاوز مرحلة العقل الكلاسيكي، وبعضهم يدعوها بما بعد الحداثة. وهذا ما يدعوه عالِم الابستمولوجيا البلجيكي إيليا بريغوجين بـ «نهاية اليقينيّات». انظر كتابه الصادر مؤخراً بهذا الاسم(*) (يقول أركون ذلك وهو يشير إلى الكتاب الموجود على مكتبه بصفته آخر كتاب يقرؤه). المقصود نهاية يقينيات العلم الكلاسيكي الموروث عن نيوتن. ومن

(*) I Prigogine: *La fin des certitudes*, Paris, 1996

المعلوم أن فلاسفة عصر التنوير ما كانوا يحلفون إلاّ بنيوتن (انظر عبادة فولتير له، وانظر أيضاً كانط والعبارة الشهيرة: «لولا نيوتن لما كان كانط»). وإذن فنحن ننتقل الآن إلى ميكانيكا أخرى أو إلى تصوّر جديد للعالم. فالعلم يقفز قفزة جديدة الآن ويغيّر من رؤيتنا للكون. بمعنى آخر، فإن نظرية نيوتن لم تعد صالحة... وبالتالي فالفلسفة التي بنيت عليها أصبحت عرضة للنقد.

هاشم: ولكن عندما تتحدث عن كل هذه التطوّرات، فإنك تفكّر بأوروبا والغرب. كيف يُمكن طرح المشكلة من وجهة نظرنا نحن؟ ثم هل تعتقد بوجود تفاوت تاريخي بين العرب / والغرب؟

أركون: بالطبع هناك تفاوت تاريخي. وتبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يُمكن أن نفهم العلاقة بين العرب / والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار. أقصد الأصعدة المادية والفكرية في آن معاً. يكفي أن تركب الطائرة لمدة ساعتين وتراقب الوضع في كلتا الجهتين لكي يتبدى لك البون الشاسع واضحاً جلياً. هذه مسألة لا ينبغي حتى أن نضيع الوقت في مناقشتها. ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضارياً بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً. مرة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت. ماذا فعلا في القرن السابع عشر؟ لقد حرَّرا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه. بدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً. وما فعلاه لا يقدَّر بثمن. لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من براثن العقل اللاهوتي القروسطي. هل تعلم ماذا يعني ذلك، وما هو حجم الثورة الانقلابية التي يشكّلها في تاريخ الفكر؟ بالطبع ليسا هما وحدهما من فعل ذلك، وإنما كل الجيل الذي تلاهما أيضاً، أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل... ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسنّ القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شيء لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة. ما كان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقلّ عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكّمت به طيلة قرون وقرون. وبالتالي فإن مكانة العقل اختلفت كلّياً عمّا كانت عليه في العصور الوسطى. أصبحنا الآن أمام عقل

جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي أمَّنت للغرب تفوّقه على جميع شعوب الأرض. هذا شيء ينبغي أن يُقال وأن يُوضَّح لكي نفهم سرّ تفوق الغرب. وهكذا انتقلنا ـ أو قُلْ انتقلت أوروبا ـ من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي.

وكذلك الأمر، فإن أوروبا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر. وهو ما يدعوه بعضهم الآن بعقل ما بعد الحداثة، أي عقل أكثر تواضعاً، ولكن أكثر دقّة وحركيّةً في آن معاً (عقل ما بعد انهيار الأيديولوجيات الكبرى واليقينيات الراسخة). ولكن هذا العقل الجديد لا يتراجع عن بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدّم. وإلاّ فإنه يسقط في هاوية العدمية والضياع. وبعض فلاسفة أوروبا المعاصرين سقطوا في ذلك. الفرق الوحيد بين عقل الحداثة / وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يُمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية.

هاشم: ولكن أين نحن ـ العرب والمسلمين ـ من كل ذلك؟

أركون: نحن مضطرون للقيام بحركتين اثنتين لا حركة واحدة لكي نستطيع مواكبة المسيرة أو الأمل باللحاق بها يوماً ما. نحن أولاً مضطرون لاستدراك ما فات. وهذه عملية ضخمة ومهوّلة تستغرق وقتاً وجهوداً كبيرة. فالعقل الكلاسيكي قام بعمل ضخم في وقته. فقد تجرأ على مقارعة العقل الديني المسيحي وفتح معركة الحقيقة أو الصراحة معه. وهذه خطوة لا بد منها من أجل التحرير. وهذا ما لم يحصل عندنا حتى الآن، أي في السياق الإسلامي، عربياً كان أم غير عربي. وحتى في تركيا العلمانية لم يحصل. تركيا الكمالية قفزت على المشكلة بدلاً من أن تواجهها وجهاً لوجه كما حصل في أوروبا. ولذا فلا يُمكن القول بأن مصطفى كمال أتاتورك قد قلَّد الغرب. فلو قلَّده حقيقةً لما حلّ المشكلة عن طريق القفز فوقها. ولهذا السبب يعود التيار الأصولي بقوة الآن إلى تركيا. انظر إلى فرنسا أو ألمانيا أو هولندا. . . هل يستطيع أن يعود التيار الأصولي إليها بقوة؟ بالطبع لا. لأن أوروبا أتيح لها الوقت الكافي لكي تواجه أخطر مشكلة في التاريخ بنوع من التدرّج وهضم المراحل الواحدة بعد الأخرى، وعدم الانتقال إلى المرحلة الجديدة قبل استيعاب المرحلة السابقة.

وهكذا يحصل التقدم الراسخ الذي لا يُمكن التراجع عنه أو الانتكاس ضده لاحقاً. أما أتاتورك فكان مستعجلاً من أجل التغيير والتطوّر وإخراج تركيا من التخلّف والقرون الوسطى. وربما لم تتح له الفرصة الكافية لإجراء التغيير، فأراد حرق المراحل والقفز على المشاكل بدلاً من مواجهتها عيناً بعين، وشبراً شبراً. ولكن هذا لا يعني أن مقاصده لم تكن طيبة. فقد كان يريد فعلاً تطوير بلاده وتقدّمها.

هاشم: كيف تفهم أن بعضهم يتهمك بأنك ضد التنوير خصوصاً بعد تدخلك في قضية سلمان رشدي والمقابلة التي أدليت بها لجريدة اللوموند الفرنسية؟

أركون: هذه كلها مماحكات جدالية سريعة. المقابلة التي تشير إليها أثارت ردود فعل عنيفة لدى بعض المثقفين الفرنسيين والعرب لأنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار السياق العام للمشكلة. من السهل أن تقول: أنا مع فولتير، أنا مع التنوير، أنا ضد الظلامية والتزمت والتطرف... إلخ. ولكن ينبغي أن نموضع الأمور ضمن سياقها الطبيعي، أي سياقها العربي والإسلامي والدولي. العرب والمسلمون بشكل عام يعيشون مرحلة تاريخية صعبة جداً. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة، داخلية وخارجية. كما ويشعرون بأن ركب التقدّم والحضارة قد سبقهم كثيراً وأنهم عاجزون عن اللحاق به، أو قُلْ كلما لحقوا به درجة سبقهم درجات. وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط. ناهيك عن مشاكل الفقر المدقع الذي يشمل القطاعات الأوسع من السكان. ضمن هذه الظروف تُصبح حرية الفكر ترفاً ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يُشكّل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة أفقاً للخلاص. وهم يتعلّقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكّر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكنني أضفت أيضاً بأنه ينبغي أن يتعرّض التراث العربي ـ الإسلامي للدراسة النقدية ـ التاريخية ذاتها التي تعرّض لها التراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحداً لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصفها الآخر. بل وتوهّموا أنّي ضد حقوق الإنسان! لكأن التشدّق بحقوق الإنسان أو المتاجرة بها يعني الدفاع عنها!.. قليلاً من الحياء إذن... لقد سبّب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوروبية والغربية بشكل عام. وما كان من السهل توضيح الأمور بهدوء لأن وسائل الإعلام الغربية كانت مهيَّجة ضد الإسلام والمسلمين.

الآن وبعد أن هدأت الضجة يُمكن أن نقول ما يلي: نحن في الجهة العربية والإسلامية بحاجة إلى أن نؤكّد على شيئين اثنين لا شيء واحد. **أولاً**: ينبغي أن ندافع

عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، خصوصاً في هذه الظروف بالذات حيث نشهد ردة هائلة إلى الوراء. ينبغي أن نعترف بأن عصر التنوير قد حرَّر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم. كان عقل القرن الثامن عشر متوازناً يستخدم المنهجية التاريخية من أجل نقد النصوص أو غربلتها. **وثانياً**: ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نميّز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيُمكننا أن نستخلص الدروس مسبقاً ولا نحتفظ إلاّ بالإيجابيات. ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمته يظل محدوداً. إنه ليس مطلقاً كما توهّمنا في فترة من الفترات. من هنا تنتج محاولات نقد الحداثة كما هي سارية حالياً في البيئات الفلسفية الطليعية الأوروبية والأمريكية. يُخيّل إليّ أن بعض المثقفين العرب يريدون نقد التراث أو حتى إزالته كلياً دون أن يطرحوا مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل. أنا أعتقد أننا نخسر كثيراً إذا لم نرفق عملية النقد هذه بجرد فلسفي وجرد لاهوتي أيضاً. بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلاّ فإن الناس لن يتخلّوا عن الماضي بمثل هذه السهولة.

ولكن بما أن الأيديولوجيا التراثية تضغط كثيراً علينا الآن من الناحية السياسية فإن بعض المثقفين نفد صبرهم ويريدون التخلّص منها كلياً وبأقصى سرعة. ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلّص من ماضوية التراث أو من رواسبه التي تشدّ إلى الأسفل أو إلى الوراء إلاّ إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث! هذا وهمٌ وسرابٌ. أضف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدّم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم مادياً فإنه لا يحقّ لك أن تمنعهم من التعلّق بتراثهم لأنه يشكّل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا شيء لاإنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بُعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري. يُضاف إلى ذلك أن التراث هو الحضن الدافىء والذاكرة الجماعية العميقة، ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يُقدّم له.

هاشم: ولكن فلاسفة عصر التنوير عاشوا في فرنسا القرن الثامن عشر حيث كان الناس بؤساء وفقراء تماماً كما هي الحال عندنا الآن. ومع ذلك فإن هذا لم يمنعهم من نقد التراث والقيام بالتنوير...

أركون: بالطبع، بالطبع. لماذا؟ لأنهم بالضبط قدّموا للناس أملاً بديلاً جديداً

أكثر مصداقية من الأمل الذي كان يمثّله التراث المسيحي ذاته! هذا الأمل الجديد أو الوليد يتمثّل في قول ما يلي: إن العقل قادر بنفسه، وبإمكانياته الخاصّة، على تحقيق التقدّم للبشرية. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هنا مفهوم التقدّم والدور الكبير الذي لعبه من أجل الإقلاع الحضاري والمادي والفكري في أوروبا. لولا جاذبية هذا المفهوم لما جُيّشت الطاقات وحصل ما حصل. والواقع أن العقل لم يكذّب وعوده في تبيان مقدرته على حلّ مشاكل الناس وبناء حضارة رائعة على هذه الأرض. ولو أنه أخلف بوعده لانصرف الناس عنه. وبالتالي فإن البديل الذي قدّمته العقلانية الكلاسيكية - عقلانية عصر التنوير - كان ذا مصداقية حقيقية ولم يخيّب أمل الناس به. ولهذا السبب انتصر فلاسفة التنوير على رجال الدين المسيحيين وسحبوا البساط من تحت أقدامهم. ولا يزال العلم مستمراً في تقديم المخترعات والمكتشفات حتى يومنا هذا بعد تلك الانطلاقة الرائعة.

هاشم: بعد أن جرّب الغرب عقل التنوير لمدة مائتي سنة أو أكثر، كيف يُمكن تجاوزه دون التنكّر لمكتسباته؟ وما هو معنى نقد الحداثة بالنسبة لك وتجاوزها إلى ما بعد الحداثة؟

أركون: ينبغي أن نقول بأن العقل على الرغم من كل إنجازاته السابقة لم ينهِ بعد عمله تجاه الدين، ولا تجاه مساره الخاصّ بالذات. بمعنى أن عليه من جديد أن يعيد تقييم مسألة الدين (أو مسألة الروحانيات إذا شئنا) ومسألة الإنجازات التي حققها. بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة سوف أقول ما يلي: من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها هو أن العقل مستقل ذاتياً ولا ينبغي أن يخضع لأي شيء آخر يتجاوزه. وقد انتزع استقلاليته هذه بعد صراع هائل وألم مرير. وعندما أقول بأنه مستقل فإنّي أقصد بأنه وحيد في الساحة، ولا يمكنه بعد الآن أن يتوقع الغوث أو المساعدة من الخارج. فقد قطع حبل السرة مع القوى الفوقية. هذه مسألة محسومة بالنسبة لنا الآن، أقصد بالنسبة لفكر الحداثة. وبالتالي فهو يتحمّل مسؤولية هذه الوحدة. وهي مسؤولية ثقيلة ولا يستهان بها. في السابق كان بإمكانه أن يلقي المسؤولية على القوى الغيبية أو الخارجية عليه إذا ما حصل خطأ أو كارثة أو مصيبة. أما اليوم فإنه وحده المسؤول. صحيح أنه حر لأول مرة، ولكنه مسؤول. وقد دفع مقابل هذه الحرية ثمناً باهظاً. فهو مضطر لأن يكون حذراً أو يقظاً باستمرار لكيلا ينحرف عن مساره الصحيح وينتج اللاعقل أو اللاعقلانية. إنه مضطر لذلك لئلا ينحرف ويتحوّل إلى نظام وضعي جاف أو قمعي توتاليتاري. وهكذا ينقلب العقل إلى نقيضه ويصبح أداة قمع وإرهاب بدلاً من

أن يكون أداة تحرير. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد انحرف العقل الأوروبي في بعض المرات وأدّى إلى الكوارث العالمية. هتلر هو أحد منتجات الانحراف الذي لحق بعقل التنوير. هتلر لم يولد في أفغانستان أو الباكستان. هتلر ولد في أكثر البلدان الأوروبية حضارةً ورقياً: ألمانيا القرن العشرين. ولكن كارثة هتلر لا تدعوني للتخلّي عن عقل التنوير أو التفكير بالعودة إلى الوراء أو رمي نفسي في أحضان الصوفية والانسحاب من العالم. لا. إنها تدعوني فقط لمراجعة تجربة العقلانية الأوروبية لمعرفة متى حصل هذا الانحراف، ولماذا؟ وقُلْ الأمر ذاته عن فضيحة «البقرة المجنونة» التي حصلت مؤخراً. فهي أيضاً دليل على انحراف العقل عن مساره الصحيح. لقد تحوّل العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد. إنه «عقل» يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل وبأقصى سرعة ممكنة، ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة. وهو العقل ذاته الذي أدّى إلى تلوث البيئة والهواء والطبيعة. هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرّض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو ويورغين هابرماس وآلان تورين وغيرهم كثيرين. ونقد العقل لا يعني التخلّي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقلّ أنانية. وهكذا كان في بدايات التنوير. بالطبع هناك بعض العدميين في الساحة الأوروبية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعلٍ على كل ما حصل. ولكن ليس هذا موقفنا.

وأما في ما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين، فإني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية... إلخ، تغنينا كثيراً من الناحية الروحية والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجّة أنه قديم، بال، عفا عليه الزمن. لا. هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية. ولذلك فإني ألحّ كما تعلم على البُعد الروحي في الإسلام، وكذلك على البُعد الثقافي والفلسفي. وهو ما تتجاهله عادةً الحركات المتطرفة التي لا تفكّر إلاّ بالقوة والخصومة والبُعد الأيديولوجي العنيف للدين. لقد شُوِّه الدين باسم الدين كما دُمّر العقل باسم العقل... ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها ونطهّر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراف أو استخدام مشوّه وخاطىء.

ربما كان رد الفعل العنيف تجاه الدين مفهوماً في القرن التاسع عشر أو قبله بسبب هيمنة الشحنة القمعية السوداء للاهوت القرون الوسطى. ولكنه الآن لم يعد

مفهوماً، على الأقل بالنسبة لأوروبا، لأنها تخلّصت كلّياً من هذه الشحنة السوداء المرعبة. وبالتالي فيُمكن إقامة علاقة جديدة مع الدين، علاقة حرّة كلّياً وخالية من الإكراهات والقيود. فالتجربة البشرية للإلهي هي في الواقع تجربة المطلق الذي يرتفع بالإنسان نحو الأعلى. وهي تحمل الإنسان على الشعور بالتعالي الذي يحمله في داخله. وهذه عوامل أو بذور إيجابية في الدين ولا ينبغي التخلّي عنها على الطريقة الوضعية الاختزالية السائدة في بعض الأوساط الغربية.

هاشم: سؤال أخير: كيف نقيم علاقة صحيحة مع الغرب وحضارته، مع الحداثة وما بعد الحداثة؟

أركون: ينبغي أن نقول شيئين اثنين: **الأول:** هو أن العقل الإسلامي لم يُساهم في بلورة الحداثة حتى بداية القرن التاسع عشر. وبالتالي فقد ولدت وتشكّلت كلّياً خارجه. **والثاني:** هذا الوضع يحتّم علينا ضرورة العودة إلى الوراء والتعرّف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة منذ القرن السابع عشر وحتى عام ١٩٥٠ تقريباً.

إن كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلت مجهولة بالنسبة لنا حتى مطلع القرن التاسع عشر. ولا تزال معرفتنا بها ناقصة، ومبعثرة، وأحياناً مشوّهة. وبالتالي فينبغي تشكيل معرفة تاريخية كاملة بها في اللغات الإسلامية الأساسية: كالعربية، والتركية، والفارسية. . . إلخ. بمعنى آخر، فإن المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يُمثّل ضرورة تاريخية. وربما كنا مضطرين لتأسيس مركز بحث علمي ضخم يُشبه «بيت الحكمة» الذي أسّسه المأمون في القرن الثالث الهجري لنقل الفكر اليوناني. نحن بحاجة إلى الشيء ذاته من أجل نقل الفكر الأوروبي. لا بد للعرب من المرور بهذه المرحلة من أجل ممارسة العقل المستقلّ لأول مرة في تاريخهم (أقصد العقل المستقلّ عن مسلمات اللاهوت الديني). ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص: أو من السجن الذاتي للذات (الخروج من الشرنقة). . . ومن يقلْ غير ذلك يكن مخطئاً. ينبغي أن ينتهي العصر الأيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحلّ محله العصر الابستمولوجي أو المعرفي العميق (أي الهادف إلى البحث عن الحقيقة قبل أي اعتبار آخر). لقد مللنا من الضجيج والعجيج الأيديولوجي. . .

بعد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي ـ الإسلامي يُمكننا أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة ما بعد الحداثة الكلاسيكية. أقصد: يُمكننا

عندئذ أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل خلال القرون الثلاثة الماضية من مسار الحداثة. يُمكننا أن نغربل هذا المسار نقدياً. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا وأمريكا منذ أكثر من ثلاثين عاماً. لا أستطيع أن أتعرّض هنا لكل محاور نقد الحداثة، ولكني سأقول ما يلي: ينبغي أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خاص. ماذا حصل بالضبط؟

حصل أولاً انهيار التجربة الاستعمارية. وقد تزامن انهيارها مع انهيار الثقة التي علّقت على العقل من أجل توليد التقدّم البشري بشكل لانهائي. هذا الأمل انطفأ بعد كل ما حصل من كوارث. لقد انهار التصوّر القائل بوجود نزعة إنسانية كونية مُنتَجة عن طريق هذا العقل. وكان ذلك هو الحلم الكبير لعصر التنوير بالطبع ولكنه لم يتحقّق. لماذا؟ بسبب أنانية البشر، ولأنه ثبت عن طريق التجربة العملية أن هذا العقل محدود على الرغم من عظمته وليس كونياً. والدليل على محدوديته هو أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوروبية. فلو كان كونياً كما زعم أصحابه لما استبعد الثقافات الأخرى وحاول تهميشها، ولكان دافع عن الإنسان في كل مكان وبالدرجة نفسها.

هاشم: ولكن تودوروف يقول بأن روسّو ومونتسكيو هما الوحيدان من بين فلاسفة التنوير اللذان كانا يفكّران بالجنس البشري ككل، وليس فقط بمصلحة الشعوب الأوروبية...

أركون: لا، لا. هذا ليس صحيحاً. روسّو كان يكتب ويفكّر ضمن إطار مجتمع أوروبي محدّد تماماً. ربما كان يتحدث عن إنسانية الإنسان بشكل عام ولكن على الطريقة الرومانطيقية التي لا تغيّر في الأمور شيئاً. والدليل على ذلك هو أنه ما إن احتك الأوروبيون بالمسلمين والعرب والأفارقة والهنود... إلخ، حتى طبّقوا عليهم فوراً ذلك التصوّر المراتبي الهرمي للإنسان والعالم والثقافات البشرية (بمعنى أن هناك ثقافات دُنيا وثقافات عُليا، أو أجناساً بشرية دُنيا وأجناساً عُليا...)، ولم يطبّقوا مبادىء العقل الكوني الموجودة نظرياً لدى فلاسفة التنوير. ولكنك تعلم أن هناك التنظير وهناك التطبيق، وشتّان ما بينهما... بل وحتى داخل المجتمعات الأوروبية لم تُطبّق المساواة على الجميع. ماذا حصل لطبقة العمال في القرن التاسع عشر، وكيف كانوا يعاملون من قِبَلِ أرباب العمل؟ كم ساعة عمل مرهقة كانوا يشتغلون في اليوم قبل أن تؤسّس النقابات وتدافع عن حقوقهم وتنتزعها شيئاً فشيئاً من براثن أرباب العمل؟ كانوا يُعاملون معاملة العبيد. وحتى المرأة أهملوها. هل تعلم متى مُنحت المرأة حق

التصويت في فرنسا؟ على يد ديغول بعد الحرب العالمية الثانية. . .

أما في ما يخصّ بلدان الجنوب أو العالم الثالث، فحدّث ولا حرج. ينبغي على الغرب أن يغيِّر علاقاته جذرياً معها إذا ما أراد لها التنمية المعقولة فلا تُهاجر كلّها إليه! فالغرب هو الذي يسيطر على مقدرات العالم: اقتصادياً، وتكنولوجياً، ومصرفياً، وسياسياً. إنه يسيطر عليها الآن أكثر من أي وقت مضى. ولا يُمكن أن يستمر الوضع الراهن على ما هو عليه إلى الأبد: ثمانمائة مليون من الشعوب المترفة في أوروبا وأمريكا، وبقيّة سكّان الكرة الأرضية تزحف نحو المجاعات أو تتخبط في مهاوي البؤس. هذا اختلال توازن فظيع في بنية العالم. واختلال التوازن يؤدي عادةً إلى الانفجارات والكوارث. وبالتالي فإذا ما أراد العالم المتقدّم أن يكون وفياً لمبادىء عصر التنوير الأولى، فإن عليه أن يطبِّقها عملياً وليس الاكتفاء بالنص عليها نظرياً. عندئذ يُمكننا أن نتوصل إلى فلسفة إنسانية حقيقية محسوسة قابلة للتعميم على كافة شعوب الأرض، وليس فقط إنسانية تجريدية أو نظرية.

بالطبع فإن كلامي هذا لا يعني إلقاء كل المسؤولية على الخارج كما يفعل الأيديولوجيون العرب أو الأصوليون الحاليون. فهذا ليس موقفي كما تعلم. ذلك أنّي أركز على أهمية «النقد الداخلي» وأعتبره نقطة الانطلاق الأساسية. فالواقع أن جرثومة المرض موجودة فينا، في الداخل. وكل من يقول غير ذلك لا يُعتدّ بكلامه. وإذن فشعارنا: الداخل أولاً. . . ولكن ذلك لا يمنعنا من رؤية التوازنات الدولية وتأثيراتها، سلبيةً كانت أم إيجابية. فالتحليل لكي يكون متكاملاً ينبغي أن يشمل كل العوامل المؤثِّرة من داخلية وخارجية.

(٤)

الظاهرة الأصولية وإشكالاتها

تقديم

أردت أن أستجوب محمد أركون في هذه المقابلة عن الظاهرة التي تشغل الآن العالم كله، قصدت ظاهرة الأصولية. وكالعادة راح يتناول أسبابها العميقة. ويُستشفّ من كلامه أنه يعتبرها ظاهرة بنيوية سوف تشغل المجتمعات العربية والإسلامية لفترة طويلة من الزمن. قد تذهب موجتها (أو موضتها)، ولكن الأسئلة التي طرحتها سوف تظل باقية ما دامت لم تجد لها تشخيصاً صحيحاً أو حلاً ناجعاً. ولكي يضيئها أكثر فإنه يتناولها من زاوية المنهج المقارن، أي مقارنتها بالأصولية المسيحية التي شغلت الغرب لفترة قرنين من الزمن على الأقل. كما ويتعرّض أركون في المقابلة لمسائل أخرى تخصّ دراسة التراث كالتفريق بين مشروع «نقد العقل العربي» للجابري، ومشروعه هو في «نقد العقل الإسلامي»...

هـ. ص.

نص الحوار

هاشم: أصبحت الأصولية الشغل الشاغل للعالم العربي طيلة هذه السنوات الأخيرة. كيف تفهم هذه الظاهرة، وكيف تحلّل أسبابها؟

أركون: لا يُمكننا أن نفهم الأصولية داخل الإسلام إلاّ إذا قارناها بالأصوليات داخل الأديان الأخرى. ولا يُمكن تحليلها بشكل صحيح إلاّ إذا طبقّنا عليها المناهج التاريخية التي طُبِّقت في الغرب على الأصولية المسيحية مثلاً. لقد آن الأوان لأن يبدأ الفكر العربي أو الإسلامي بدراسة ما يحصل خارجه، وبخاصة في مجال الدراسات الحديثة المتركّزة على الأديان بشكل عام. أقصد الدراسات المتعلّقة بمعنى الظاهرة

الدينية والوظائف التي تؤديها في المجتمع. أدعو المسلمين هنا لأن يهتموا أكثر فأكثر بما يعلّمنا إياه التاريخ، وبما تعلّمنا إياه العلوم الاجتماعية عن الظاهرة الدينية. وبالتالي فلكي نفهم الظاهرة الأصولية فإننا مضطرون لأن نمر من خلال العلوم الاجتماعية. أقصد ينبغي أن نطبّق العلوم الاجتماعية (أو العلوم الإنسانية) على التراث الإسلامي مثلما طُبّق على التراث المسيحي في أوروبا منذ زمن طويل. بالطبع فإن المسلمين المحافظين والأصوليين يردون علينا قائلين بأن العلوم الاجتماعية les sciences sociales لا تنطبق على التراث الإسلامي، وأنها نتاج الغرب، وبالتالي فلا علاقة للمسلمين بها!... هذا الموقف السلبي من العلوم الإنسانية والاجتماعية ليس فقط حكراً على الأصوليين، وإنما هو موقف جمهرة المثقفين العرب والمسلمين حتى الآن. بالطبع هناك استثناءات. ولحسن الحظ أن هناك استثناءات. وهكذا يظل المسلمون منغلقين داخل الدائرة التراثية المغلقة على ذاتها. إنهم لا يريدون توسيع المناقشة وفتح الأبواب على مصراعيها لكي يهبّ عليهم هواء جديد. إنهم لا يريدون تطبيق العلوم الاجتماعية على تراثنا من أجل تجديده وإعادة تأويل الإسلام بصفته ظاهرة دينية كبرى من جملة ظواهر أخرى. إنهم لا يفهمون أن منهجية المقارنة مع الآخرين مفيدة جداً لفهم الذات. فهناك أديان أخرى في العالم غير الإسلام. هناك المسيحية، واليهودية، والبوذية، والهندوسية... إلخ. فالإسلام، كظاهرة دينية، لا يختلف بشكل مطلق عن بقية الظواهر الأخرى المتعلّقة بالأديان التي عددناها. بالطبع فإن الموقف الذي نتخذه هنا هو موقف علمي. وهو يتعارض حرفياً مع الموقف الإيماني العقائدي أو التسليمي العاطفي الموروث أباً عن جد منذ مئات السنين. والمسلم التقليدي، أو الأصولي، لا يختلف موقفه في شيء عن موقف المسيحي التقليدي أو اليهودي التقليدي. فكل واحد منهم منغلق داخل تراثه ويعتبره وكأنه مطلق ولا يوجد أي شيء آخر غيره، أو قُلْ إن غيره خاطىء وضالّ. أقصد بالموقف التسليمي العاطفي أولئك الذين يريدون التحدّث عن الإسلام فقط من خلال إيمان تقليدي يرفض كل مسار تحليلي، عقلاني، علمي. وما دام هذا الرفض سائداً فمن المستحيل أن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. وبالتالي فإن النقد التاريخي المحرِّر ينبغي أن يطبَّق على الأصوليين وغير الأصوليين، أي على الفكر التقليدي بشكل عام.

هاشم: بعضهم يقول بأن الأصوليين يتبعون تياراً واحداً من تيارات الإسلام، ويهملون التيار الآخر العقلاني والإنساني، أي تيار المعتزلة والفلاسفة. ما رأيك بهذا الكلام؟

أركون: بالطبع. ولكن هذا التيار الأصولي (أو السلفي) ابتدأ يترسّخ وينتصر منذ القرن الثالث عشر، وهو ليس من اختراع اليوم. الأصوليون الحاليون لهم جذور في الماضي، بل وفي الماضي البعيد كما ترى. إنهم يشتغلون، أو قُلْ يترعرعون، داخل أرضية مؤاتية ومناسبة، أرضية تمّ التمهيد لها منذ زمن طويل. من هنا سرّ قوتهم وانتشارهم السريع. فالمدارس الفقهية انتشرت في مختلف البلدان الإسلامية، وكل بلد حبّذ أحد المذاهب على ما عداه: ففي تركيا حبّذوا المذهب الحنفي، وفي السعودية الحنبلي، وفي مصر الشافعي، وفي المغرب الكبير المالكي، وفي إيران الجعفري الشيعي... إلخ. وهذا التخصّص الضيق يُعتبر تراجعاً عن التعدّدية العقائدية والفكرية التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي أو العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية. كانت التعدّدية ممكنة قبل الدخول في عصر التكرار والتقليد والاجترار (أي عصر الانحطاط وإقفال باب الاجتهاد). ولذا فلا يكفي القول بأن الأصولية شذوذ عن الإسلام، أو لا علاقة لها بالإسلام... فهذا لا يحلّ المشكل. المشكل أعمق من ذلك ويشمل الأصوليين وغير الأصوليين. والأصوليون أشخاص يعرفون ليس كل نصوص الفكر الإسلامي بالطبع، وإنما الاتجاه الذي انتصر عبر التاريخ، أي المذاهب السنيّة من جهة / والمذاهب الشيعية من جهة أخرى. ولكن المذهبين السنّي والشيعي تعرّضا لجمود خطير أو لتقلُّص فكري خطير بدءاً من القرن الثالث عشر. واستمر ذلك حتى القرن العشرين، أي حتى يومنا هذا. وهذا الانغلاق التاريخي لم يُدرس حتى الآن بشكل علمي من قِبَلِ المسلمين. ولو أنه دُرس لفهموا أن الوضع الراهن الذي نعاني منه يعود إلى تلك القرون المظلمة التي دخلنا فيها ولم نخرج منها حتى الآن.

هذا يعني أننا ورثة هذه القرون الخالية من المضمون التعدّدي أو الغنى الفكري والعقائدي، ولسنا ورثة إسلام العصر الكلاسيكي المجيد (الإسلام الكلاسيكي يشمل القرون الهجرية الستة الأولى، أي بالتقريب حتى وفاة ابن رشد). هذه حقيقة تاريخية لا مجال للشك فيها. وبالتالي فينبغي أن ننظر إلى الأمور نظرة تاريخية لكي نفهم لماذا نتخبّط في ما نحن متخبطون فيه اليوم. إذا لم نفعل ذلك فإننا لن نفهم لماذا تزدهر الأصولية وتنتشر في كل مكان. هذه أشياء لا يمكن فهمها إذا ما نظرنا إلى الأمور ضمن شريحة زمنية قصيرة، أي من خلال العشرين سنة الماضية (لنقلْ منذ اندلاع ثورة الخميني عام ١٩٧٨). ينبغي أن نموضع الأمور ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ كما يقول المؤرِّخ الشهير فيرنان بروديل لكي نفهم سرّ هذه الظاهرة المنتشرة حالياً في شتى أنحاء العالم الإسلامي. لكي نفهم جذور الظاهرة الحالية ينبغي أن نعود ثمانية قرون

إلى الوراء. هكذا تجد أن علم التاريخ يضيء لنا الأمور بشكل لم يسبق له مثيل من قبل إذا ما عرفنا كيف نستخدم منهجيته أو كيف نطبّقها على تراثنا الإسلامي العريق. فهو يجدّد الفكر النقدي داخل الإسلام، ونحن أحوج ما نكون إليه الآن. وهو بالإضافة إلى ذلك يفتح الفكر الإسلامي على منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها ومكتسباتها المعرفية التي يستحيل علينا بعد اليوم أن نتجاهلها. هكذا تجد أن تطبيق المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي شيء ليس فقط مستحباً، وإنما ملحّ وعاجلٌ لكي نحرّر الفكر الإسلامي من عطالة الزمن ورتابة القرون.

هاشم: ولكن عندما ابتدأوا يطبّقون المنهج التاريخي على المسيحية في القرن التاسع عشر حصل رد فعل هائج وعنيف من قِبَلِ الأصوليين المسيحيين. واتهموا المجدِّدين بالتخريب والخروج على الإيمان وتدمير التراث... إلخ.

أركون: نعم، نعم. هذا صحيح. ولكن ماذا تريدنا أن نفعل؟ إما أن نتحرك ونحرّك الأمور، وإما أن نستسلم للأقدار. ينبغي أن نفعل شيئاً تجاه الحالة الراهنة. لا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي تجاه ما يجري. إن تجربة المسيحية في القرن التاسع عشر مع الحداثة تدلّنا على أننا نقف أمام سيكولوجيا دينية مشتركة لدى الأصوليين المسلمين كما لدى الأصوليين المسيحيين. وهذا أكبر دليل على أن المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثات الدينية. وأعتقد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية سوف تغتني وتنال مصداقية أكبر إذا ما طُبّقت على التراث الإسلامي. وذلك لأنها حتى الآن لم تُطبّق إلاّ على التراث المسيحي الأوروبي. وهذا لا يكفي لترسيخ مصداقيتها. ينبغي أن نطبّقها على تراث ديني آخر طويل عريض كالتراث الإسلامي لكي نمتحن مدى مصداقيتها ومصداقية مناهجها ومصطلحاتها أكثر فأكثر. في الواقع إن هذا ما كان المستشرقون الكبار قد ابتدأوا يفعلونه منذ القرن التاسع عشر. وقد أثارت أبحاثهم ردود فعل هائجة في أوساط المحافظين الإسلاميين، مثلما أثارت أبحاث زملائهم ردود فعل الأوساط المسيحية المحافظة عندما طبّقت المناهج ذاتها على التراث المسيحي. هكذا تجد أن المقارنة تضيء لنا الأمور حقاً، ولا ينبغي أن نظل مسجونين أو منغلقين داخل جدران بيتنا أو تراثنا. وإنما ينبغي أن ننفتح على التراثات الأخرى لكي نرى ماذا يحصل فيها؟

ماذا أقصد بالنفسية الدينية المشتركة لدى المسلمين كما لدى المسيحيين؟ أقصد أنه ما إن تتشكل العقلية الجماعية طيلة عدة قرون من خلال التعليم المدرساني (أو السكولاستيكي) حتى يصبح من الصعب جداً تحرير العقول من هذه العقلية التقليدية

المكرورة أباً عن جد. ما إن تنجبل هذه العقلية الجماعية كالاسمنت المسلح من خلال أداء الفرائض والشعائر اليومية والأعياد الدينية حتى يصبح من الصعب جداً تحرير الناس من العقلية الشعائرية. ولكن الفرق بين الجهة المسيحية الأوروبية / والجهة العربية الإسلامية هو أن الجهة الإسلامية لم تتعرّض للدراسة العلمية حتى الآن. وكنا نتوقع أن يحصل ذلك بعد نيل الاستقلال. ولكن معظم الأنظمة السياسية راحت تحافظ على التعليم التقليدي للدين، أي التعليم الضيّق والمبتسر. وراحت تفصل بين تعليم الدين من جهة / وبين تدريس العلوم الإنسانية والفلسفية من جهة أخرى. بل ونلاحظ أن العلوم الإنسانية لم تدخل في برامجنا التعليمية بشكل كافٍ حتى الآن، هذا إذا ما دخلت. كيف يُمكن للأمور أن تتطوّر أو أن تتزحزح عن مواقعها التقليدية في مثل هذه الظروف؟ ولماذا تستغرب انتصار تيار الإسلام الأصولي الضيّق والمتزمت على تيار الإسلام العقلاني والمنفتح والمتسامح؟ لا يحق لنا إطلاقاً أن ندهش لما يحصل اليوم. إن ما يحصل تحت أعيننا اليوم في الجزائر أو مصر أو أفغانستان أو الباكستان. . . إلخ، شيء طبيعي جداً ومفهوم ولا ينبغي أن يثير أي استغرب.

يوجد إذن تأخر مريع في التدريس الجامعي العربي ـ الإسلامي. وتعكس ذلك مقالات كل الصحف والمجلات والكتب. ويكفي أن نفتحها لكي نتأكد من ذلك. وتعكسه أيضاً كل المناقشات التكرارية والاجترارية الجارية في العالم العربي حالياً. إنها تكرّر الكلام نفسه وتقول: لا، لا. لا تخلطوا بين جميع المسلمين وبين الأصوليين. فالأصولية شيء والإسلام شيء آخر. ولكن هذا كلام امتثالي كسول لا يصمد أمام الامتحان. إنه غير مقبول إذا ما نظرنا إلى الأمور من الناحية التاريخية. وذلك لأنه يوجد في النسخة الأصولية للإسلام شيء من الفكر الإسلامي. وهذا الشيء هو الفكر الأصولي المعتمد على أصول الدين وأصول الفقه. وهذه الأصولية التي تُشكّل المرجعية الكبرى للمسلمين اليوم لم تتعرّض حتى الآن لمراجعة نقدية جادّة على ضوء علم التاريخ الحديث، وعلم الألسنيات الحديثة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي وبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية. لا تزال أصول الفقه وأصول الدين تُدرَّس حتى اليوم في كلّيات الشريعة والمعاهد التقليدية كما كانت تُدرَّس في القرون الوسطى! فكيف تريد إذن أن ينهض جيل عربي أو إسلامي جديد، جيل منفتح ومتحرّر من عقلية القرون الغابرة؟ بل إن هذه الأصول كانت تُدرَّس في العصور الوسطى الأولى بشكل أفضل مما هي عليه الحال اليوم. لماذا؟ لأنه كانت تحصل آنذاك مناظرات بين المذاهب الشافعي والحنفي والمالكي، بل وحتى بين المذهبين السنّي والشيعي. ظلّت

المناظرات تحصل بشكل سلمي بين الشيعة والسنّة حتى القرن العاشر الميلادي، أي أثناء الفترة التعددية المبدعة من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية. ثم انقطعت بعدئذ وأصبح هذان المذهبان معزولين عن بعضهما البعض، بل ومتخاصمين كلياً وكأنما يفصل بينهما سور الصين!.. أصبحا وكأنهما لا ينتميان إلى الدين نفسه، أو القرآن نفسه، أو النبي نفسه...

لقد اختفى الحوار السنّي ـ الشيعي عملياً من الساحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي وانتصار السلجوقيين. السلجوقيون الأتراك هم الذين دشنوا العزلة التاريخية بين المذاهب الإسلامية، وهم الذين أقفلوا باب الاجتهاد وقضوا على التعدّدية العقائدية في أرض الإسلام. ولذلك يُؤرَّخ لعصر الانحطاط ببداية عهدهم.

هاشم: أنت تضع مشروعك الفكري كله تحت العنوان العريض التالي: نقد العقل الإسلامي. ماذا تقصد بذلك؟

أركون: هذا المشروع ولد لأول مرة أثناء اشتغالي على أطروحتي لدكتوراه الدولة عن مسكويه (**الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه فيلسوفاً ومؤرّخاً**). وابن خلدون يستشهد عن طيبة خاطر بمسكويه، مما يدلّ على أهميته. لقد فتح لي هذا المفكّر آفاقاً واسعة لأني وجدت لديه حرية مدهشة في التفكير قياساً إلى دوغمائية العقل الديني السائد. ووجدت أنه يستخدم العقل على طريقة فلاسفة اليونان. لقد هضم فعلاً الفكر الإغريقي الذي كانت نصوصه قد تُرجمت سابقاً إلى العربية قبل أن يولد مسكويه ويترعرع في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وتبنّى هذا المفكّر المسلم العقل النقدي الفلسفي بكل أبعاده. ثم التقيت بعدئذ بمفكّرين آخرين من عصر مسكويه وفي طليعتهم أبو حيان التوحيدي. وهكذا كتبت أطروحة كاملة عن ذلك الجيل الثقافي، جيل مسكويه والتوحيدي. ومن المعلوم أنهما ألّفا عن طريق المراسلة، أو الأسئلة والأجوبة، كتاباً مشتركاً هو: كتاب **الهوامل والشوامل**. ولا أجد له مثيلاً في اللغات الأخرى. إنه أحد كنوز التراث العربي ـ الإسلامي. نعم لقد حرّرتني قراءة مسكويه والتوحيدي من العقلية الدوغمائية الضيّقة، هذه العقلية التي لا تزال مسيطرة علينا للأسف حتى اليوم.

هاشم: ما الفرق بين مشروعك لنقد العقل الإسلامي، ومشروع محمد عابد الجابري لنقد العقل العربي؟

أركون: أعتقد أن الجابري يُساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث.

بمعنى آخر، إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية). ويحاول أن يقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوروبية. ولكنّ المشكلة هي أن الحلّ لا يكمن في الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد. وإنما يكمن في اعتبار هذا التراث كنقطة انطلاق للحاق بركب الحضارة والعصر. فالتراث العربي ـ الإسلامي في العصر الكلاسيكي يبقى سجين المناخ العقلي القروسطي على الرغم من أهميته وعظمته. إنه ليس هو الحلّ وإنما الوسيلة التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها ونطوّرها ونتجاوزها استطعنا أن نصل إلى الحل. يُضاف إلى ذلك أن مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي. فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول، وبإمكاننا أن نقبض عليه بشكل واضح وملموس، ونحن نصطدم به كل يوم. وبالتالي فإن دراسته دراسة نقدية تاريخية ـ لا تجريدية ولا تأملية ـ أمرٌ ممكن. بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يُشكّل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة. والواقع أن الجابري تحاشى استخدام مفهوم «نقد العقل الإسلامي» واستبدله بـ «نقد العقل العربي» لكي يريح نفسه ويتجنّب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة واضحة لا تخفى على أحد. المشكلة المطروحة علينا اليوم وغداً هي مشكلة نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قُلْ لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود. فكيف يُمكنك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟!.. هذا مستحيل. وبالتالي فإن نقد العقل اللاهوتي القروسطي المسيطر علينا منذ مئات السنين يُشكّل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها. وبدون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص. والدليل على ذلك ما يحصل الآن.

هذا لا يعني بالطبع أن الجابري لم يفعل شيئاً. فمحاولته مفيدة بدون شك، وهي من أهمّ المحاولات الموجودة في الساحة العربية. ولكنها لا تكفي ولا تشفي الغليل. ينبغي تجاوزها إلى ما هو أعمق منها وأبعد. باختصار ينبغي الدخول في صلب المشاكل الحقيقية وعدم تحاشيها بحجّة مراعاة الشعب أو الجماهير أو «العامة»... إلخ. ينبغي أن يصل النقد إلى جذور الأشياء لا أن يكتفي بدغدغتها أو مسّها مسّاً خفيفاً.

هاشم: لماذا شهد الغرب عصر النهضة أو القطيعة مع العصور الوسطى ولم نشهدها نحن؟

أركون: نحن شهدنا محاولتين للنهضة ولكنهما أُجهضتا. الأولى حصلت في العصر الكلاسيكي كما قلنا، والثانية حصلت في القرن التاسع عشر. ولو أتيح للنهضة الأولى أن تستمر لكنا استلمنا زمام الحركة التاريخية ولكنا صدَّرنا التنوير الفكري إلى أوروبا، أو على الأقل كنا سبقناها إلى هذا التنوير. والواقع أننا كنا السابقين في مجال العلوم والآداب والفلسفة طيلة القرنين التاسع والعاشر الميلاديين / أي الثالث والرابع للهجرة، وقد أخذت عنا أوروبا الكثير بدءاً من القرن الثاني عشر. ولكن هذه النهضة الفكرية الرائعة لم تعش طويلاً للأسف. ولم تحظَ بدعم طبقة اجتماعية منفتحة كطبقة البورجوازية في أوروبا. ومعلوم أنه لولا تشكّل هذه الطبقة وانفتاحها على الأفكار الحديثة ودعمها لفلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر لما نجحت أوروبا في صنع الحضارة التي نشهدها أمام أعيننا اليوم. فالطبقة البورجوازية هي التي كسرت الحواجز والحدود الإقطاعية داخل المجتمع، وهي التي أزاحت طبقة النبلاء القديمة عن مواقعها، وهي التي ساهمت في تشكيل الحداثة. ولكن طبقة البورجوازية التجارية التي ازدهرت عندنا أيام المأمون وخلفائه والتي دعمت الفكر التنويري للمعتزلة والفلاسفة سرعان ما ذبلت وماتت بسبب تحوّل الخطوط التجارية عن العالم العربي ـ الإسلامي. وأما نهضتنا في القرن التاسع عشر والتي استمرت حتى مشارف الخمسينات من هذا القرن فقد أُجهضت أيضاً لعدة عوامل من داخلية وخارجية. ولا نزال ننتظر حصول النهضة من جديد. فحتى لو فشلنا في النهوض ألف مرة، ينبغي أن نحاول مرة أخرى، أي المرة الواحدة بعد الألف... كل ما نفعله الآن هو التمهيد لعصر نهضة عربي وإسلامي مقبل. ولكن ذلك لن يتم إلاّ عن طريق فكر جديد.

هاشم: هل يوجد مثقفون نقديون يطبّقون المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي؟

أركون: شعوري أنه لا يوجد حتى الآن أي مثقف مسلم يتجرأ على الحفر تنقيباً عن جذور المشكل. لا ريب في أن هناك محاولات ولكنها لا تذهب بعيداً. ينبغي أن نعلم أن الفكر العربي ـ الإسلامي قد توقف عن العطاء منذ ابن رشد (ت ١١٩٨م) وابن خلدون (ت ١٤٠٦م). وبالتالي فقد تراكمت قارةٌ من اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه في الساحة الإسلامية على مدار كل هذه المدة الطويلة. هذا يعني أن هناك فجوة تاريخية ضخمة وينبغي سدُّها أو ردمها. بالطبع ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار ما حصل في عصر النهضة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. فالنهضويون، من أمثال طه حسين وغيره، يُعتبرون امتداداً لابن رشد وابن خلدون.

ولكن هذا التيار العقلاني - النقدي لم يستمر في العقود الأخيرة لأسباب عديدة من داخلية وخارجية. ويُمكن القول بأن الدراسة التاريخية - النقدية للتراث الإسلامي كانت تُؤجَّل باستمرار طيلة هذه العقود. وقد تمّ التأجيل باسم ضرورات النضال ضد الاستعمار. وكان ذلك أمراً مفهوماً في وقته ومشروعاً. فتحرير الإرادة الوطنية يُشكّل أولوية الأولويات. والتراث هو الذي يقدّم العاصم المنيع للشخصية الجماعية والوطنية، وبالتالي فلا يمكن نقده في زحمة الصراع ضد المستعمِر أو في حالة وجود خطر خارجي. ولكن الأمور تغيّرت الآن. وبعد أن تفرَّغنا لأنفسنا أصبحت هذه الدراسة النقدية ملحة أكثر فأكثر، وذلك من أجل التحرّر من الصيغة الدوغمائية المتحجّرة للتراث. فبعد التحرير الخارجي جاء وقت التحرير الداخلي. وما انتشار الحركات الأصولية الحالية بمثل هذه القوة إلاّ أكبر دليل على ضرورة الانخراط في هذه الدراسة النقدية العميقة للتراث.

إشارات مرجعية

ـ مقدمة المؤلف [مكتوبة بالعربية مباشرة].

* * *

١ ـ «كيف ندرس الإسلام اليوم؟: التواصل المستحيل»:

- «Penser l'islam aujourd'hui - La communication impossible»

[مكتوب بالفرنسية، وغير منشور سابقاً بأي لغة].

* * *

٢ ـ «خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها: دراسة حول أعمال كلود كاهين»:

- «Transgresser, déplacer, dépasser,»

[مكتوب بالفرنسية، ومنشور في مجلة *Arabica* (١/١٩٩٦) في عدد خاص بعنوان «أعمال كلود كاهين: قراءة نقدية»].

* * *

٣ ـ «الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة»:

- «L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation»,

[مكتوب بالفرنسية، وغير منشور سابقاً بأي لغة].

* * *

٤ ـ «إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل»:

- «Clarifier le passé pour construire le futur»,

[مكتوب أساساً بالإنكليزية، ومنشور بالفرنسية في مجلة *Confluences* (شتاء ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦)].

* * *

٥ ـ «التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي»:

- «La tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique»,

[مكتوب بالفرنسية ـ مداخلة أُلقيت في مؤتمر تونس عن التسامح، ٢٠ ـ ٢٣ نيسان/أفريل ١٩٩٥].



سلسلة «نقد الفكر الديني»

نقد الفكر الديني (طبعة ثامنة)
مع وثائق محاكمة المؤلف والناشر
د. صادق جلال العظم

دنيا الدين في حاضر العرب
د. عزيز العظمة

بُنى المقدس عند العرب
قبل الإسلام وبعده
يوسف شُلحد

جذور القوة الإسلامية
قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية
د. عبد الهادي عبد الرحمن

اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية
إيليا أبو الروس

القدر والإنسان
بحث ابستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير
د. محمد حلوب فرحان

مضمون الأسطورة في الفكر العربي (طبعة ثالثة)
د. خليل أحمد خليل

موسى والتوحيد (طبعة رابعة)
سيغموند فرويد

هموم مسلم.
التفكير بدلاً من التكفير
د. نضال عبد القادر الصالح

هكذا تكلم العقل.
المفهوم العقلاني للدين
د. حيدر عيبة

مطبعة دار الكتب - شارع عدنان الحكيم - مقابل الـ BHV - بناية البارادايز - ٠١/ ٨٥٣٧٥٣
جميع انواع الطباعة والتصميم (شعارنا النوعية والوقت)
٢٠٠٠/٠٠/١٢٨٤

قضايا في نقد العقل الديني

كيف نفهم الإسلام اليوم؟

□ يُمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة المقدمة الابستمولوجية لمشروع **محمد أركون** الفكري. ففيه يتحدّث عن الصعوبات المعرفية التي تحول بينه وبين التواصل مع الجمهور الإسلامي العريض. ويُعيد هذه الصعوبات إلى عقبات ابستمولوجية راسخة في العقول. وبالتالي، فلا بد من زحزحتها أو إزالتها لكي يتمّ هذا التواصل. فالمعرفة الصحيحة لا يُمكن أن تنهض إلاّ على أنقاض المعرفة الخاطئة، كما كان يقول غاستون باشلار. وهذه إحدى المرجعيات الأساسية لمحمد أركون.

□ وفيه أيضاً، ينتقد أركون منهجية الاستشراق الكلاسيكي من خلال أحد رموزه الكبرى: المؤرّخ كلود كاهين. ويدعو إلى تفكيك الخطاب التقليدي، والخطاب الاستشراقي عن التراث الإسلامي في آن معاً. كما يتحدث استاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون عن أهمّ المسائل التي تُشغل العرب والمسلمين حالياً: كالاصولية، والعولمة، والتسامح، والصراع مع الغرب، وكيفية تقييم التراث لكي يصبح عامل نهوض، لا عامل كبح أو لجم أو عرقلة أو نكوص ...

□ ثم يتحدث محمد أركون لهاشم صالح في أربع مقابلات متتالية عن بعض المحاور الفكرية التي كانت قد شغلته منذ أربعين سنة وحتى اليوم. باختصار، فإن محمد أركون ينتقل من الدعوات النظرية لتجديد التراث إلى التنفيذ العملي لهذا التجديد بالذات. ويقوم بذلك بكل تمكّن واقتدار ...

□ وأخيراً، فإن هذا الكتاب ليس إلاّ فاتحة لسلسلة من الكتب القادمة التي ستوضّح الملامح العريضة لمشروع محمد أركون الفكري الكبير: مشروع **نقد العقل الإسلامي**، بالمعنى التاريخي فالانتربولوجي فالفلسفي لكلمة نقد.

دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت